دكتور قباري محمد اسماعيل
مدرس علم الاجتماع - بكلية الآداب
جامعة الاسكندرية

علم الاجتماع والفلسفة

الجزء الثالث

الأخلاق والدين

تقديم
الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي

الطبعة الاولى

١٩٦٧

ملتزم الطبع والنشر
دار الكاتب العربي للطباعة والنشر

علم الاجتماع والفلسفة

الجزء الثالث

الأخلاق والدين

دكتور قباري محمد اسماعيل
دكتوراه فى الآداب مع مرتبة الشرف الأولى
مدرس علم الاجتماع - بكلية الآداب
جامعة الاسكندرية

تقديم
الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى

الطبعة الأولى
١٩٦٧

دار الكاتب العربى للطباعة والنشر

بسم الله الرحمن الرحيم

« ربنا آتنا من لدنك رحمة

وهيء لنا من أمرنا رشدا »

تقديم

الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى

رئيس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية
بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية

لم يشترك علمان فى الكثير من موضوعاتهما مثل ما إشترك علم الاجتماع والفلسفة . وسيظل هذا الإشتراك قائما ماظلت تلك الموضوعات قيد البحث والنظر فيهما، ومهما تنابذ العلمان وأداركل واحد منهما ظهره إلى الآخر فيما يصل إليه من نتائج وحلول متباعدة نتيجة للمنهج الذى يتبعه : منهج الملاحظة الموضوعية فى علم الاجتماع ومنهج النقد والتحليل فى الفلسفة .

ولما كانت تلك الموضوعات المشتركة هى فى الأصل موضوعات الفلسفة منذ القدم ، فقد ألقت الحلول التى جاء بها علم الاجتماع ، والمستمدة من الملاحظة الموضوعية للمجتمعات البشرية، أضواء جديدة على مشاكل عريقة فى القدم فى الفكر الإنسانى وكونت فى مجموعها رصيدا ضخما لمواقف علم الاجتماع من المشاكل الفلسفية التقليدية .

ولا يستطيع الآن باحث مخلص فى الفلسفة أن يتجاهل هذا الرصيد الاجتماعى الضخم ، كما لا يستطيع باحث مخلص فى علم الاجتماع أن يفقه علمه وأمهات مسائله دون فقه وثيق للأصول الفلسفية البحتة الكثير مما يتناوله الإجتماعيون وبخاصة الانثروبولوجيون منهم .

وينبغى أن نؤكد فى هذا التقديم الوجيز ، أنه فى نطاق هذا الإشتراك بين العلمين الذى أثمر حلولا اجتماعيـة مختلفة ، ومتعارضة فيما بينهـا أحيانا لمشاكل الفلسفة، كرس الزميل الدكتور قبارى محمد اسماعيل باكورة جهوده العلمية ، حين تناول أبحاث الاجتماعيين فى مدى قرن ونصف، هى عمر علم الاجتماع وادارها حول مسائل الفلسفة، كما رتبتها الفلسفة نفسها إلى «منطق» « ونظرية للمعرفة » وفلسفة «للاخلاق والدين» لكى يكشف عن مواقف علم الاجتماع فى كل مسألة منها على حدة فى سلسلة متتابعة من الكتب .

والكتاب الذى يسعدنى الآن أن أقدمـه لقرائه الفلاسفة والاجتماعيين معا ، هو خلاصة ما وصل إليـه الاجتماعيون من أنظار فى بعض مشاكل الأخلاق والدين . ولقد أستوفى المؤلف بحثه ، وجلا غوامضه ، وأجاد فى ترتيب مسائله والله أسأل أن يفيد منه تلاميذه ...؟

دكتور محمد ثابت الفندى

الاسكندرية

٢٤ أغسطس ١٩٦٦

تصدير

أحمد الله الراحم الرحيم ، القيوم بذاته ، الذى يهيء من أمرنا رشدا، وأشكره سبحانه وتعالى الذى إليه يرجع الأمر كله ، فما من خاطرة تخطر إلا بعلمه ، وما من واردة ترد إلينا إلا باذنه... ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب ... وبعد

يسعدنى فى نهاية المطاف ، وبعد جولاتنا الطويلة بصدد « المنطق » و« المعرفة »، أن أقدم للقارىء الكريم الجزء الثالث والأخير من كتابنا « علم الإجتماع والفلسفة » . حيث أشرت فيه إلى مختلف المسائل التى يعالجها «علم الإجتماع الأخلاقى» فيما يتعلق بمشكلات فلسفة الأخلاق، حيث حاول علم الإجتماع أن يضفى طابعا إجتماعيا على فكرة « الواجب » و « الإرادة » ، كما أسهم بحلول سوسيولوجية لمسائل « الخير » و « الشر » .

كما أشرت أيضا إلى موقف « علم الإجتماع الدينى » من فلسفة الدين ، وكيف تطرق علم الاجتماع إلى ميدان الأنطولوجيا، فيعطى مختلف التفاسير السوسيولوجية لأفكارنا عن « الله » و « النفس » و « العالم » .

فلم يقف علم الإجتماع عند حدود « المنطق » و « المعرفة » ، وإنما وجدناه يتعدى تلك الحدود ، كي يتعمق ويغوص فى منابع « الأخلاق والدين » . فلقد أثار علماء الاجتماع مسألة « الواجب والإلزام »، فتناول «دوركايم» فكرة « الارادة Volonté » وعالج مشكلة «القيم والأحكام التقويمية Jugement de Valeur » كما طرق « ليفي بريل » فكرة المعيارى normatif والنسبى Relatif فى الأخلاق وناقش مشكلة «الضمير La Conscience » وغاية السلوك الخلقى .

كما ذهب « البير بابيه Albert Bayet » بالوضعية والنسبية فى الأخلاق، إلى الحد الذى يصطنع فيه مذهبا علميا لدراسة الظواهر الخلقية على أنها «واقع معطى» لا يصح إغفاله . وكانت هذه المعطيات données الأخلاقية هى نقطة البدء التى إنطلق منها الإجتماعيون . فتحولت الأخلاق من مجال الواجب » و « والمطلق » إلى مجال الحادث » و « النسبي » .

ولقد إصطدمت مدرسة دوركايم أيضا ، بصميم المشكلة الدينية ، وإقتحمت معاقل عريقة فى الفلسفة ، حين طرقت أبواب « الأنطولوجيا Ontology » و « الكوزمولوچيا Cosmologie » . تلك الأبواب الفلسفية الكبرى ، التى ترتبط بميتافيزيقا الدين وفلسفة الوجود . وكلها مباحث فى الوجود المطلق ، تتناول «وجود الإنسان» ، وتعالج «فكرة الألوهية» و«أصل العالم ومصيره » .

ولذلك حاول علم الإجتماع أن يسهم فى تلك المسائل بسهم وافر، فكتب الإجتماعيون وأطنبوا فى تفسير طبيعة الدين ووظيفته وقيمته الاجتماعية، بدراسة الطقوس والشعائر الدينية، وسائر المظاهر الفلكلورية، التى تجعل من الدين ظاهرة إجتماعيـة أو ثقافيـة، تتميز بالضرورة والعموم فى عالم المجتمعات وفى دنيا الثقافات .

ولقد كانت النزعة التوتمية Totemism ، هى المفتاح الاجتماعى، الذى بفضله إقتحم دوركايم ميدان الأنطولوجيا وفلسفة الدين، حيث نظر دوركايم إلى التوتميـــة كنظرية كوزمولوجية تفسر مقولات « الله » و « النفس » و « العالم » من وجهة النظر الاجتماعية .

وليس من شك — فى أن دوركايم ، لم يكتب كتابه الضخم عن « الأشكال الأولية للحياة الدينية Les Formes élémentaires de la vie Religieuse » ، بقصد الاضافة ورغبة فى الزيادة فى علم الاجتماع الدينى، بقدر ما كان يكتب للرد على الفلاسفة ومشكلاتهم التى أثاروها فى فلسفات الدين والأخلاق والمعرفة فلقد تعرضت « ميتافيزيقا علم الاجتماع » فى تضاعيف هذا الكتاب لمشكلات فلسفية أصيـــلة، بقصد تفسيرها والكشف عن مضامينها ومصادرها الاجتماعية .

* * *

وخلاصة القول — لقد تعددت مساهمات علم الاجتماع فى مسائل الأخلاق والدين فاقتحم معاقل الميتافيزيقا، وطرق الفلسفة من أوسع أبوابهـا ، بقصد إنتزاعها وتجريد مسائلها من أصولها العقلية والميتافيزيقية، بالكشف

من مصادر إجتماعيـة تميط اللثام عن أصول تلك المسائل من وجهة النظر الاجتماعية ، حتى تتاح الفرصة لعلم الاجتماع فى إبتلاع الميتافيزيقا ، وينفتح له السبيل ، كى يحل فى نهـاية المطاف بديلا عن الفلسفة . وفى هذا الصدد يقول « إميل بربيه Emile Brehier » فى كتابه « تاريخ الفلسفة » :

« لقد وجد علم الإجتماع الدوركيمى »
« أنه يتعين عليـه أن يضع ويقدم »
« حلولا لمسائل من صميم إختصاص »
« الفلسفة . وما يهمنا فى هـذا الصدد »
« هو هـــذا التحويل للمشكلات »
« الفلسفية إلى مشكلات اجتماعية »[1] .

ويتضح لنا من تلك الكلمات التى ساقها « المؤرخ الفيلسوف » إميل بربيه ، أن مدرسة دوركايم الإجتماعية ، قد قامت بمحاولة فلسفية كبرى ، ووقفت من مسائل الفلسفة موقفا إيجابيا ، بتقديم الحلول الاجتماعية .

ولقد حاولت بهذا الكتاب أن أحدد موقف علم الاجتماع من مختلف ميادين فلسفة الأخلاق والدين، وأن أعرض كيف أدلى علم الإجتماع بدلوه فى مسلمات الأخلاق وقضايا الدين ، من زاوية أبعاد الفكر السوسيولوجى .

ولكن هل ثبت علم الاجتماع أقدامـه ؟ ! وهل أكد ذاته كى يحل بديلا عن الفلسفة ؟ ! وهل قدم لمشكلات الميتافيزيقا حلولا نهائية لا تقبل المناقشة ؟ !

فى الرد على تلك الأسئلة ، رأينا أن المنهج القويم هو أن نلتزم بمناقشة

وتقييم نتائج علم الاجتماع فى ضوء مناقشات الفلاسفة. ولذلك فان المنهج الذى إتبعناه ليس تاريخيا بمعنى من معانى هـــذه الكلمة ، لأننا لم نتتبع الاجتماعيين كما ظهروا على مسرح تاريخ علم الإجتماع ، فندرس موقف كل واحد منهم من الفلسفة كما تناولها . وإنما رأينا أن ننتهج منهج إثارة الموضوعات كما رتبتها الفلسفة .

ثم إن المنهج الذى إتبعناه هو نقدى فى نفس الوقت ، بمعنى أننا فى كل مسألة من مسائل فلسفة الأخلاق والدين التى تعرض لها علم الاجتماع ، إنما نبين وجهة نظر الاجتماعيين ، ونقدهم بعضهم بعضا ، وموقف الفلاسفة من هذه المسائل ، وعدفهم منها ، وحلولهم لها ،حتى بعد ظهور علم الإجتماع .

وبالاضافة إلى ذلك - إتبعت الطريقة التحليلية والتركيبية فى آن واحد، فكنت فى كل مجموعةمن هذه المسائل - أتعرض إلى تفاصيلها محللاً ومناقشا، وهذا ما قصدته بالمنهج التحليلي. كما أننى لم أغفل تلك الوحدة التى تؤلف بين كل مجموعة من هذه المسائل ، بحيث تبدو المسائل المتفرقة متجمعة فى مسائل كبرى تميزها الفلسفة ، وهذا ما قصدته بالمنهج التركيبى .

وختاما ، بهذه الروح حاولت على قدر طاقتى أن لا أكون متعصبا لعلم دون آخـر ، وأن أبرز نواحى القوة ونواحى الضعف فى كل موقف لمفكر أو مدرسة تعرضت لها،وبهذه الروح ناقشت وقومت. وهذا ما فهمته من إلتزام الموضوعية حين تتلمذت على أساتذتي ، منذ كنت طالبا التمس دروس «الفلسفة والاجتماع»،وحين كنت أتاقي دروسا فيها ينتقد «علم الإجتماع»

الفلسفة ، وفى درس آخر ، اجـد نقداً للفلسفة لوجهة نظر علم الاجتماع، وفى درس ثالث ، أرى «علم النفس» ينتقد وجهات نظر الفلسفة والاجتماع جميعا . كل ذلك فى إخلاص ونقاء وقوة ، ما دام الغرض تمحيص الحقيقة.

عن هـذه الروح أصدرت فصلا كاملا يختص بالمناقشة والتقويم ، لما أبدى من آراء فى كل مسألة من المسائل المعروضة .

أما فى عرض أمهات مواقف الاجتماعيين، فلا أخفى أنى قد أستقيتها من مصادرها الأولية ، مؤلفا مؤلفـا ، وتشربت آراءهم وعانيت اختلافاتهم ونقدهم للفلسفة، وبعضهم بعضا، وأثبت جوهر ماقالوه . وأرجو أن أكون قد فهمت مقاصدهم على حقيقتها ، وهـذا هو جوهر هذا البحث الذى يبرز ثمرة مجهوداتهم الجادة المخلصة .

* * *

ولا يفوتنى فى ختام هذا التصدير ، أن أشكر جهود الأستاذ أحـمد معروف مدير فرع الدار القومية للطباعة والنشر بالاسكندرية،وما أظهره العاملون معـه ، من روح طيبة تستحق كل شكر وتقدير .

ق . ا.

الاسكندرية

أغسطس ١٩٦٦

الفصل الأول

مقدمة عامة ومدخل

* تمهيد
* علم الاجتماع الوضعي وظواهر الأخلاق والدين.
* التوتمية كنظرية كوزمولوجية.
* فلسفة الاخلاق والدين.
* موقف علم الاجتماع من المطلقات.

تمهيد

إن الأخلاق والدين من ظواهر المجتمع . تلك هى القضية الجوهرية العامة التى أعلنها علم العادات الأخلاقية ، والركيزة الأساسية التى استند اليها إليها علم الاجتماع الدينى ، ولذلك يدرس الباحث الأنثروبولوجى الحقلى ظواهر الأخلاق والدين، ويعالجها على أنها «أنساق Systems » لها وظائفها وضرورتها فى البناء الإجتماعى، كما يعالجها علم الاجتماع المعاصر على أنها « نظم institutions » تترابط وتتفاعل فى الميكانيزم الاجتماعى .

ولقد صدرت تلك النزعة الظواهرية لعلم إجتماع الأخلاق والدين ، مع دروس كونت فى «الفلسفة الوضعية» ، حيث حاول أن يقيم أخلاقا وضعية تستند إلى العلم ، وتؤمن بالنسبية وتقوم على الملاحظة ودراسة الواقع ، كما تدعو أخلاق كونت «إلى المحبة» والعيش للآخرين Vivre Pour autrui.(1) فنى فقرة هامة يقول كونت :

« إن العيش للآخرين ، ليس قانونا »
« للواجب فحسب ، بل انه أيضــا »
« قانون للسعادة والرفاهية . »

وبذلك كان « مبدأ العيش للآخرين » قاعده عامة للاخلاق الوضعية، تلك القاعدة البسيطة التى تتألف من شقين : « العيش Vivre » و «الآخرين autrui » وإعتبر «كونت» الشق الأول وهو « العيش » أســاسـا للشق الثانى . (2) وإلى جانب تلك الأخلاق الوضعية ، حاول « كونت » أيضا

أن يصطنع « ديانة وضعيـة » تتجه نحو عبـادة الإنسانية ، ولذلك أطلق كونت على تلك الديانة الوضعية ، اسم «ديانة الانسانية La Religion de L'humanité» (٣) لأنها تدعو إلى تمجيد « الإنسانية»، ذلك الـكائن الاسمى L'Etre Suprème وتقديس ذلك « الموجود الاعظم Grand Etre » ، الذى تتحقق فيه معانى الخلود والبقاء والتضحية. (٤) تلك هى ديانة الانسانية التى نصب كونت نفسه كاهنها الأكبر، ووضع لها شعارا يستند إلى المحبة كمبدأ والنظام كقاعدة والتقدم كغاية .

علم الاجتماع الوضعى وظواهر الاخلاق والدين :

ومايعنينا من تلك الوضعية فى الاخلاق والدين ، هو أن نشاهد كيف حاول «الروح الوضعى» أن يقتحـم معاقل الفلسفة فى مصادرها ومباحثها الأصلية، حين تكشف عن منابع الأخلاق والدين . فلقد رفضت «وضعية كونت » أخلاق الفلسفة ، فاعترضت على فكرتى الإلزام الخلقى والإرادة الخيرة، التى تقول بهما مدرسة الواجب عند « كانط»، تلك المدرسة التى عرفها كونت عن طريق كتابات «ڤيكتور كوزان Victor Cousin».

كما إعترض أيضا على نفعية « هلڤتيوس Helvétius وإنتقـــد أخلاق المدرسة الاسكتلندية L'Ecole Ecossaise أو مدرسة العاطفة Le sentiment ، وإستنـد كونت فى إعتراضاته على مدارس أخلاق الفلسفة ، بحجة أنها قد قامت جميعها دون سند من علم ، وتـكونت قبل أن يصبح علم الاجتماع علما وضعيا (٥) .

حيث أن أخلاق علم الاجتماع الوضعى، تستند إلى المشاهدة observation

ولا تقوم على الخيال L'imagination وهى اخلاق حقيقية وواقعية réelle لأنها تستند إلى التجربة ، كما أن القول بالأخلاق الوضعية يعنى أنها نسبية relative ، حيث أن نسبية المعرفة فى كل فلسفـــة وضعية كانت أم غير وضعية ، إنما تفترض نسبية الأخلاق كنتيجة حتمية لها ، نظرا للارتباط الوثيق بين نظرية المعرفة من جهة ، والمشكله الخلقية من جهة أخرى (٦) .

ولا يفوتنا أن نذكر أن الاخلاق الوضعية ، إنما تعالج الظواهر الخلقية للانسان كما هى قائمة بالفعل ، حيث أنها تنبذ « ما ينبغى أن يكون » ، على إعتبار أن « ما يجب » لا أساس له من الواقع ، كما أنه من قبيل الوهم الذى ينـكره الروح الوضعى ، ذلك الروح العـلمى الذى يقتصر فيما يقول « كونت » على دراسة « الواقع » و « النـافع » والمؤكد » و « المحدد » و « العضوى » و « النسبى » . (٧)

وإرتكانـا إلى هذا الفهم لطبيعة الفكر الوضعى فى المعرفة الأخلاقية ، نقول إن الفلسفة الوضعية تهدف فى ميدان الدين ، إلى إحلال «الروح العلمى L'esprit scientifique » محل «الروح الدينى L'esprit religieux » كما أنها أيضا محاولة لتطوير الفلسفة الكاثوليكية داخل « إطار الفكرة الاجتماعية L'idée sociale » .(٨)

بمعنى أن تصبح الفلسفة الوضعية برمتها ، هى محاولة لدراسة المعرفة والأخلاق والدين من وجهة نظر العلم ، بحيث يحل أخيرا علم الاجتماع الوضعى ، وينهض بحـــل مشكلات الأخلاق والدين، بدلا من «أخلاق الفلـسفة » و «ميتافيزيقيا الدين» . وبذلك تقوم النسبية والتجربة بدلا من

العقل والمطلق، ويقوم الموضوع والوقائع faits بدلا من الذات والتصورات conceptions (٩)

وبكلمات أكثر دقة - نقول مع « جورج بواس George Boas » ، إن الوضعية Positivism ، إنما تعنى الوصف الدقيق والمحدد « للظواهر الحسية sensory Phenomena »حتى يصاغ هذا الوصف الوضعى فى « صيغ رياضية mathematical Formulas » دون ما حاجـــة إلى الرجوع إلى علم النفس الاستبطانى introspective psychology .

حيث رفض كونت نتائج علم النفس الديكارتى الذى يفصل فصلا تاما بين النفس والبدن ، (١١) على الرغم من وجود وحـدة عضوية ، وتوافر ذلك النسق العـام Le consensus universel (١٢) الذى يخضع له الـكائن العضوى برمته. ولاشك أن « كونت» قد تأثر فى هذا الصدد بكتابات أستاذه «جال Gall» (١٣) وبخاصة فى فهمه لطبيعة النفس والبدن ، ورفضه لمبادىء الميتافيزيقيا واللاهوت لأنها فى رأيه مبادىء عامة مجردة abstraite . (١٤)

وما يعنينا من تلك الحركة الوضعية التى اجتاحت ميـدان علم الاجتماع الدينى ، هى أنها قد أكدت على الجوانب الواقعية والنسبية لظواهر النفس والأخلاق والدين .

وإستنادا إلى تلك النسبية والواقعيـــة ، عالج الاجتماعيون مشكلات الفلسفة فى الاخلاق والدين ، من زاوية «النسبي» و«الوضعى» ، ورفضوا « المعيارى » أو « الذاتى » .

وبذاك تحققت مبـادىء تلك الفـكرة الوضعية ، إجتماعيـا فى المدرسة

الفرنسية لعلم الاجتماع ، تلك المدرسة التى حاولت أن تقدم حلولا أجتماعيــة ووضعية لفلسفات الدين والأخلاق . فأصطدمت مدرسة دوركيم بصميم المشكلة الأخلاقية ، وتناولت مسألة الإرادة والالزام والواجب الخلقى ، وعالجت «مشكلة القيم» و « الأحكام التقويمية Jugements de Valeur » .

وطرق ليفى بريل ـ مسألة «المعيارى والنسبى» فى الأخلاق وعلم العادات الخلقية ، وناقش مسألة الضمير وغاية السلوك الخلقى ، وذهب « البير بابيه Albert Bayet » بالوضعية والموضوعية فى الأخلاق إلى الحد الذى يصطنع فيه منهجا علميا لدراسة الظواهر الخلقية .

ولقد اصطدم الاجتماعيون أيضا بصميم «المشكلة الدينية»، فاقتحموا معاقل عريقة فى الفلسفة حين طرقوا أبواب « الانتولوجيــــا Ontologie » « والكوزمولوجيا Cosmologie » . تلك الأبواب الفلسفية الهامة التى ترتبط بميتافيزيقا الدين وفلسفة الوجود . وهى مباحث فى الوجود المطلق، تتناول «وجود الإنسان» ، وتعالج «فكرة الألوهية» و«أصل العالم ومصيره» ، وكلها مسائل وثيقة الصلة بفلسفة الدين ، التى يعبر عنهـــا « فرجيليوس فيرم Vergilius Ferm فى تعريف جامع دقيق ، فيقول :

« إن فلسفة الدين بحث فى موضوع الدين »
« من الناحية الفلسفية... ومن مسائلها طبيعية »
«الدين ووظيفته وقيمته، صدق دعاواه ..الدين»
« والأخلاق .. صلة الله بالانسان من حيث»
« الحرية والمسئولية، الكشف الصوفى، الصلاة»
« واستجابة الدعاء ، قيمــة الصور التقليدية »

« فى التعابير والشعائر والعقائد والطقوس »
« والوعظ ، مسألة طبيعية الاعتقاد والإيمان،»
« مسألة الألوهية ووجودها .(١٥) »

ويتضح لنا من هذا التعريف الشامل – كيف تتشعب المسائل فى فلسفة الدين ، وكيف تتعدد أطراف المشكلة الدينية وتتكاثر أبعادها وتترامى أجزاؤها .

ولقد حاول علم الاجتماع أن يسهم فى تلك المسائل بسهم وافر ، فكتب الاجتماعيون وأطنبوا فى تفسير طبيعة الدين ووظيفته وقيمته الاجتماعية ، بدراسة الطقوس والشعائر الدينية وسائر المظاهر الفلكلورية (١٦) التى تجعل من الدين ظاهرة إجتماعيـــة أو ثقافية ، تتميز بالضرورة والعموم فى عالم المجتمعات ودنيا الثقافات . كما عكف الاجتماعيون أيضا على دراسة مسألة الألوهية ووجودها ، ومسألة النفس ، أصلها وروحانيتها وصلتها بالبدن ، وعلاقتها بالعالم ، ومصيرها فى اتصالها ببدنها ، وانفصالها عن العالم .

التوتمية كنظرية كوزمولوجية :

ولقد كانت النزعة التوتمية totemism ، هى المفتاح الاجتماعى الذى بفضله إقتحم دوركايم ميدان «الانطولوجيا» وفلسفة الدين ، حيث نظر دوركايم إلى التوتمية كنظرية كوزمولوجية تفسر مقولات «الله» و «النفس» و «العالم» من وجهة النظر الاجتماعية .

وليس من شك فى أن دوركايم ، لم يكتب كتابه الضخم عن « البدايات الأولية للحياة الدينية *Les Formes Elémentaires de La Vie Religieuse*

بقصد الاضافة ورغبة فى الزيادة فى ميدان علم الاجتماع الدينى، بقدر ما كان يكتب للرد على الفلاسفة ومشكلاتهم التى أثاروها فى فلسفات الدين والأخلاق والمعرفة . فلقد تعرضت «ميتافيزيقيا علم الاجتماع» فى تضاعيف هذا الكتاب لمشكلات فلسفية من الدرجة الأولى ، بقصد تفسيرها وإماطة اللثام عن مضامينها ومصادرها الاجتماعية .

فلقد أعلن دوركايم فى بداية هذا الكتاب ، أن الدين « شىء اجتماعى chose Sociale » ، وأنه مصدر العلم والفلسفة . ثم حاول فى خاتمة كتابه، أن يؤكد صحة تلك القضية، من خلال دراسته للظاهرة الدينية التوتمية ، التى اعتبرها أبسط الظواهر وأكثرها بدائية ، كما اعتبرها مصدرا أساسيا لسائر الاتجاهات الفكرية الكبرى فى الديانات المعاصرة ، فعن طريق التوتمية الاسترالية ، اهتدى دوركايم إلى ذلك التقسيم الدينى الحـــاسم بين ما هو « مقدس Sacré » وبين ما هو علمانى أو « دنيوى Profane » .

كما أكد دوركايم أيضا، أن الديانة التوتمية هى المصدر الاجتماعى الحاسم الذى بفضله نهتدى إلى فكرة «الروح» و«النفس» و«الشخوص الخرافية» و « فلكلور الأساطير » ، وهى الطريق الممهد الذى يوصلنا إلى فكرة الألوهية المحلية والعالمية، وما يصاحبها من طقوس القربان «والتناول الربانى» أو «العشاء المسيحى» وفى تفسيرها لطقوس التكفير والتقرب من الذات الالهية المقدسة (١٧) .

ولقد استخلص دوركايم من دراسته للدين التوتمى ، أنه يمكن بفضله

أن نتوصل إلى نتائج عامة ، لا تتعلق بالتوتمية فحسب بل وتتعلق أيضا بفهمنا لماهية الدين وطبيعته بصفة عامة .

وأراد دوركايم بهذا المعنى أن يشيد نظرية عامة فى الدين استنادا إلى تعميم تلك الظاهرة التوتمية التى يعتبرها أبسط الظواهر الدينية . ولقد استند دوركايم فى هذا التعميم للفكرة التوتمية ، على اعتبار أن الدراسة الدقيقة — على حد قوله — « لظاهرة واحدة فريدة »، قد نصل بفضلها إلى «قانون عام» ولذلك حاول دوركايم أن يؤكد ثبات هذه الظاهرة التوتمية وعمومها فى مختلف الديانات البدائية والمتحضرة .

ويبرهن دوركايم — على صحة هذا الزعم ، بمثال يستنبطه من علوم البيولوجيا ، فيقول إنه إذا نجح العالم البيولوجى فى اكتشاف سر الحياة وأصلها، بدراسته لحالة جزئية فريدة لأية كائن من الكائنات البروتوبلازمية، فان هذا الاكتشاف يمكن العالم البيولوجى من تطبيقه على كل مظاهر الحياة العليا ، لأنه « قانون عام » يصدق على كل حالة جزئية من حالات الكائنات الحية حتى فى أكثرها تعقيدا وأشدها تركيبا .

وعلى هذا الأساس يريد دوركايم بدراسته لأبسط مظاهر الحياة الدينية أن يتوصل إلى اكتشاف الأصول الأولية والعناصر الأساسية للفكر الدينى ، ومن ثم يستطيع بفضلها أن يعمم وأن يتوصل إلى قانون تخضع له الظاهرة الدينية ، كما يفعل عالم الطبيعة أو البيولوجيا فى ميدان الظاهرات الفزيقية والبيولوجية .

وارتكانا إلى هذا الفهم — فاننا إذا ما درسنا الأصل السوسيولوجى

لفكرة الله ، وفكرة النفس عند أبسط الشعوب تدينا وأكثرها بدائية فاننا نستطيع بالتالى أن نفسر هاتين الفكرتين الدينيتين ، لدى الشعوب المتقدمة والمجتمعات الأكثر تحضرا وثقافة .

ولذلك اعترض دوركايم على الفلاسفة ، الذين يفسرون الدين على أنه نسق من الافكار التى تتعلق بموضوع محدد ، وصفوه بالسمو واللاتناهى infinite ، وخلعوا عليه معانى الخلود والقداسة. على الرغم من أن تلك الافكار التى تدور حول «الالوهية» وما تختص به من «خلود وتعال» ، انما صدرت جميعها عن أصول إجتماعية ، ولا ترتد بحال إلى عالم الفكر والقيم التى تتعلق بالجوانب الفطرية فى الانسان ، إذ أن جملة هذه الافكار الدينية قد وردت إلينا من عالم البناء الإجتماعى . (١٨)

وذهب دوركايم — إلى أن فكره القداسة فى ذاتها هى تبجيل الجليل ، كما أن فكرة الله فى نفس الوقت ، هى موضوع محبة بالرغبة والجذب[١٩]، الا أن دوركايم ، يضفى على فكرة القداسة طابعا إجتماعيا ، كما يخلع على المجتمع خصائص الألوهية بما فيها من جمال وجلال .

على إعتبار أن الدين فى جوهره «شىء إجتماعى» له وظيفته كقوة روحية خلاقة تهدف إلى حفظ المقدسات الاجتماعية ، ولذلك يتفاعل النظام الدينى مهما بلغت بدائيته أو تحضره ، مع كل مظاهر الحياه الأخلاقية الجمعية ، بفضل تلك العلاقات التى تتولد عن روح تلك المشاعر الدينية التى تدفعنا بقوة نحو مثال «الخير والحق والجمال» . (٢٠) فتنتصر قوى الخير على قوى الشر ، وتتغلب الحياة على الموت ، وينشر النور أجنحته ليبدد ظلام الرذيلة وجهالتها .

فلسفة الاخلاق والدين :

ومن هنا ننتقل إلى مسألة الصلة بين الاخلاق والدين ، وهى مسألة جوهرية تعتبر من المصادر الأساسية لفلسفة الدين ، كما وجدناها فى تعريف « فرجيليوس فيرم » . وبصدد تلك المسألة الهامة ، نجد أن الفلاسفة قد شيدوا أنساقهم الخلقية ، وأقاموا قواعد الأخلاق على أساس الدين .

فافترض كانط للواجب الخلقى مصدرا إلهيا ، على إعتبار أن الدين عند كانط هو المصدر البعيد لأخلاقه ولفكرته عن الواجب . (٢١)

ولكن الفلسفة الوضعية الاجتماعية قد فصلت بصـدد تلك المسألة بين الأخلاق والدين . فقد وجد « كونت » أن المشكلة الاخلاقية طالما كانت على إتصال وثيق بمشكلات الدين والميتافيزيقا ، فهاجم الحلول التى قدمها «علم اللاهوت» والفلسفة الكاثوليكية ، لأنها فى رأيه تتسم بالجمود ، ولا تتابع مقتضيات التقدم ، ولا تتمشى مع نتائج البحث العلمى أو الوضعى(٢٢)

وحاول « كونت » استنادا إلى هذا الفهم ، أن يصطنع أخلاقاوضعية بعيدة عن كل فكرة دينية أو لاهوتية ، خالصة عن كل مصدر ميتافيزيقى . ولقد أعلن تلميذه النجيب « إميل دوركايم » فى كتابه عن « التربيـــة الاخلاقية *L'Education Morale* » ، أعلن الاستقلال الكامل ، والفصل التام للأخلاق عن الدين ، وذهب إلى ضرورة التأكيد على أن تكون التربية الخلقية ذات صبغة دنيوية محضة ، لا تستند إلى الديانات المنزلة . بحجة أن أهم ما تتصف به أخلاق الشعوب البدائية ، هى أنها دينية خالصة ، إذ أن أكثر الواجبات البدائية لا تتعلق بصلة الفرد البدائى بالآخر ، ولكنها جميعا تفسر علاقة البدائى وواجباته نحو الآلهة .(٢٣)

وطالما ارتبطت أيضا الاخلاق بالدين فى المجتمع اليونانى ، وفى المجتمع المسيحى القديم . وما زال الدين حتى اليوم ، يضمن للاخلاق احتراما ، ويحيطها بهالة من القداسة ، فيقوم بردع من تحدثه نفسه فى الخروج عليها . وذهب دوركايم - الى أن وظيفة الدين تقتصر الآن فقط على حماية الاخلاق ، فهو لا يؤسس الأخلاق بقدر ما هو رباط ضمان لها وأساس حماية . فالنظام الأخلاقى لم يشرع للآلهة وانما شرع للناس فى المجتمع . (٢٤) ولقد ازداد استقلال الأخلاق قوة بعد قيام البروتستانتية ، لأن المذهب البروتستانتى يقلل كثيرا من قيمة الشعائر فى ذاتها ، ويخفف من حدة الطقوس الدينية .

ومن هنا بدأ الرباط الدينى للأخلاق ينحل شيئا فشيئا مع مضى الزمان والتاريخ . ويقول دوركايم أننا إذا كنا الآن نطالب بفصل مجال الدين عن الأخلاق ، فأننا لا نفعل سوى أن نتابع مجرى التاريخ .

وينبغى أن لا ننسى ، أن الدين والأخلاق ، قد كانا يرتكزان على دعامة واحدة ، إذ أن الإله - وهو محور الحياة الدينية قد كان أيضا الضمان الأعلى للنظام الخلقى . (٢٥) هذا ما يذهب إليه دوركايم .

وليس من شك - من وجهة نظر الفلسفه - أن هناك إتصالاً وثيقا بين مصادر المشكلة الأخلاقية وأصول المسألة الدينية . على أعتبار أن المسألة الأخلاقية فى ذاتها ، إنما تفترض «إرادة» و«سلوك» و«عمل» ، كما أن الدين فى ذاته هو «إعتقاد» و«إيمان» و«معرفة بالمطلق» فلا يمكن المشكلة الأخلاقية إلا أن تثير المشكلة الدينية .

وما يعنينا من وجهة النظر الفلسفية، هو مسألة منابع الأخلاق والدين،

فى عمومها وشمولها بين سائر البشر دون نظر إلى زمان أو مكان. وتلك هى المشكلة الحاسمة التى قامت بين علماء الاجتماع وفلاسفة الأخلاق. حيث أن الأخلاق يدرسها الاجتماعى من زاوية «النسبى» و«الوضعى»، ويدرسها الفيلسوف من زاوية «المعيارى» و «المطلق». ومن هنا يحتدم النقاش حيث أن الفيلسوف يتطلع إلى «الكلية» دون الالتفات إلى أخلاق زمان معين أو بيئة معينة . ويتجلى هذا التطلع إلى الكلية فى أكمل صوره، فى «صيغ الواجب» والقوانين الآمرة لدى مدرسة كانط . بقصد قيام « قواعد مطلقة » لما ينبغى أن تكون عليه الإرادة الخيرة والسلوك الانسانى الحق.

وعلى هذا الأساس أصدر كانط قوانين الواجب على اعتبار أنها قوانين آمرة مطلقة، وكأنما يشرع كانط لأخلاق الانسانية جمعاء .

ولم يتردد « رينوفييه Renouvier » بهذا الاعتبار المطلق، من أن يوازن بين «الأخلاق» من جهة « والرياضيات » من جهة أخرى . فهو يقول فى فقرة هامة من كتابه « علم الأخلاق *Science de la Morale* » :

« إنه يوجد شيئا مشتركا بين الأخلاق »
« والرياضيات . وهو أنهما لا يوجدان فى »
« صورة العلم إلا إذا قامتا على أساس مفاهيم »
« محضة خالصة . فان التجربة والتاريخ هما »
« أبعد عن تمثيل قوانين الأخلاق مما بعد »
« الطبيعة، عن تحقيق الافكار الرياضية تحقيقا »
«دقيقا. ورغم ذلك، فان هذه القوانين وهذه»
« الأفكار هى أشكال عقلية ضرورية أيضا، »

« هذه ضرورية من أجـل تنظيم الحواس ، »
« وتلك ضرورية من أجل توجيه الحياة »
« ومن أجل الحكم . »[٢٦]

ويتضح من هذا النص أن « رينوفييـــه » يظل أمينا على التقليد الكانطى ، حين نجده يقابل بين قوانين الأخلاق من جهة ، وبين التجربة والتاريخ من جهة أخرى . فيرى أن الأخلاق هي كالرياضيات تتمايز عن الزمان ولا تتصل بالتاريخ . حيث أنها حقائق خالدة مجردة عن عناصر الزمن والتجربة والتاريخ .

ومن هنا يحرص الفلاسفة على أن يشرعوا لأخلاق الانسان المطلق ، الانسان الفرد المجرد الذى نراه فى كل زمان ومكان . الأمر الذى دفع « سبينوزا Spinoza » إلى أن يكتب أهم كتبه عن «الأخلاق *Ethics* » ليعبر فيه عن فلسفته الأخلاقية ، فى صورة « تعريفـات definitions » ، « ومسلمات Postulates » ، و « قضايا أولية Axioms » ، تماما كما فعل « إقليدس Euclid » بصدد قضايا الرياضة .[٢٧]

ولذلك لم يتقيد « سبينوزا » بفكرة الزمن أو التجربة والتاريخ ، وإنما يتحرر حكيم سبينوزا من أهوائه الحسية ، ولا ينشغل بالأحداث من حوله ، فنشاهد هذا «الحكيم السبينوزى» وهو يتقدم بصدد المعرفة من « حال إلى حال » ، وينتقل من حال المعرفة من النوع الأول ، وهى تلك المعرفة التى تصدر عن الاحساسات والمشاعر والغرائز ، إلى تلك المعرفة التى من النوع الثانى ، ويراد بها تلك « المعرفة الحدسية » الصادرة عن « الحدس العقلى Rational insight » .[٢٨]

ثم ينتقل أخيرا ويتقدم إلى حال المعرفة من النوع الثالث ، وهو مايسميه « سبينوزا » Scientia Intuitiva ، تلك المعرفة التى تصدر عن الحب العقلى والغبطة بمعرفة الله ، والاستمتاع بالحرية الكاملة فى بلوغ الخلود . (٢٩) حيث أن «الانسان الحر» عندسبينوزا هوذلك «الانسان الفاضل» والأخلاق الأمثل الذى يتحرر من كل علائق البدن، ولايحيا حياة «العبيد Slaves» الذين أنغمسوا فى جهالة الخرافة وشهوة الغرائز ، فالعبد عند سبينوزا هو ذلك الانسان الذى أستهوته الغريزة وتسلطت عليه الشهوة ، أما الانسـان الحر Free Man فهو الذى إستطاع أن يتحرر من شهوته ، فجرد ذاته عن الهوى فأصبح حرا طليقا (٣٠) من كل قيد أو حجاب .

وتتمثل فضيلة «الانسان الحر» فى المحبة ، حيث أن الكراهية حجاب، وهى أم الرذائل عند سبنيوزا ، والانسان الحر لا يحقد ، لأنه تحرر تماما عن حجب الكراهية والهوى والرغبة ، وإندفع نحو غاية واحدة تتمثل فى تحقيق الخير والمحبة .(٣١)

هذا مثـال من أخلاق الفلاسفة ، الذين يشرعون « للانسان المطلق » ، وما يعنينا من ذلك أن أخلاق الفلسفة كما وجدناها عند « سبينوزا » ، و « كانط » ، و « رينوڤييه » هى أخلاق «الانسان بما هو إنسان» ، وهى الأخلاق المطلقة التى تضع المعايير والقيم ، والتى تشرع للانسان فى كل زمان ومكان .

موقف علم الاجتماع من المطلقات :

ولكن أخلاق الاجتماعيين قد رفضت المطلق ، فهى ليست مطلقة ، وإنما

فاعترض التاريخيون على أخلاق الفلاسفة، تلك التي تتغاضى عن أعراض الزمان والمكان، وذهبوا إلى أن واضعي الأخلاق أنفسهم مثل «أرسطو» و «سبينوزا» و «كانط»، إنما هم بشر يعيشون فى تاريخ، ويفكرون داخل إطار التاريخ. حتى أننا نجد فى كتاباتهم وآثارهم الفكرية والمذهبية، ما يعبر عن بعض الجوانب الواقعية والتاريخية التى صدرت عن واقعهم التاريخى والإجتماعى.

فلم يتجرد «ديكارت» عن ذاته، حتى ولو عزل نفسه، و «وضع العالم بين قوسين»، ولكنه رغم ذلك لم يستطع أن يتجرد عن شخصيته التاريخية، شخصية الرجل الفرنسى المهذب، تلميذ اليسيوعيين النجيب(٣٢).

إن «ديكارت» رغم الشك فى ذاته وفى العالم — يحتفظ دون شك «بذاته التاريخية» التى تتمثل فى صورة إنسان وفيلسوف فرنسى، يعبر عن فلسفة القرن السابع عشر، ويحتفظ بصورته الإنسانية التى يمكن أن «نجتليها» وأن نتكشفها بدراسة كتاباته وآثاره الفلسفية. ولذلك كان الزمان التاريخى عند «مانهايم» هو الذى «يخلق الفكر» ويفسر مختلف الفلسفات، ويضع القيم الاخلاقية التى تصدر عن روح العصر، حيث يتميز كل عصر من عصور التاريخ بنسق ثابت من القيم والتصورات(٣٣)، على ما أشرنا فى الجزء الثانى من هذا الكتاب.*

ولذلك، فان «القيم الاخلاقية» لا توجد خارج التاريخ، وإنما هى وليدة عمليات التاريخ، وتتصل بالوجود الإنسانى الكامل. فالقيمة الخلقية بهذا المعنى ترتبط بالنسيج الزمانى المتصل بالوجود الإنسانى، والمرتبط بالوضع الطبقى والاجتماعى. حيث أن القيم التى ينهض بدراستها علم الاجتماع، هى قيم موضوعية objective values تصدر عن المجتمع والتاريخ، وعن نظرتنا

(*) دكتور قبارى محمد اسماعيل «علم الإجتماع والفلسفة» الجزء الثانى — صفحات ١٢٤ الى ١٢٧.

إلى عالم الموضوعات المشخصة . فهى ليست بالتالى قيما ذاتيـة ، كتلك التى حدثنا عنها الفلاسفة ، فهـذه قيم ميتافيزيقية خالصة ، تختلف تماما عن تلك القيم الإجتماعية الحية،الصادرة عن بنية الحياة ،وروح المجتمع والتاريخ ، وعن احتكاكنا وتفاعلنا المستمر بمواقف التاريخ (٢٤) .

ولذلك يقول « ويرنر ستارك Werner Stark » إن هذه القيم التاريخية، فوق أنها قيم موضوعيـة ، هى أيضا قيم واقعية لأنهـا تصدر عن الواقع الاجتماعى ، وتستمد شروطها ومادتهـا من شروط التاريخ ومادة المجتمع ، ولذلك فانها قيم نسبية ، لأنها وليدة المواقف والظروف الاجتماعية (٣٥) .

واستنادا إلى هذا الفهم التاريخى والاجتماعى ، أصبحت « نسبية القيم » بمثابة حادث واقع لا يصح إغفاله ، ولا ينفع البكاء عليه . وكانت هذه النسبية هى نقطة البدء التى انطلق منها الاجتماعيون . وتحولت الأخلاق من مجال « الواجب » و « المطلق » إلى مجال « الحادث » و « النسبى » ومن ميـدان « ماينبغى أن يكون » ، إلى دراسة « ماهو كائن بالفعل » . وأصبحت القواعد الأخلاقية عند « دوركايم » و « ليفى بريل » و « البير باييه » واقعـا معطى ، يخضع للملاحظة العلمية وطرق البحث العلمى .

* * *

وختاما ـ بعد أن استعرضنا مختلف المسائل التى تعرض لها علم الاجتماع فى ميدان الأخلاق والدين .

سنحاول فى الفصل الثانى ، أن نناقش المشكلة الأخلاقية برمتها ، كما صدرت عند الفلاسفة ، وكما عالجها الاجتماعيون حين حاولوا أن يسهموا فى

حل مشكلات الأخلاق من وجهة النظر الإجتماعية . فعالج «دوركايم» «مشكلة القيم والأحكام التقويمية» ، ودرس مشكلة الارادة والإلزام و«الواجب» إستناداً إلى وجهة النظر الجمعية . كما عالج «لوسيان ليفي بريل» مسألة «المعيارى والنسبى» فى الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، وناقش مسألة « الضمير الخلقى ومحتوياته » ، ودرس مسألة « الزمان والمكان» فى الأخلاق وغاية السلوك الخلقى .

ولقد أكمل « البير باييه Albert Bayet » وجهة النظر الاجتماعية الوضعية، حين يتمم مبادىء النزعة الوضعية فى الأخلاق، ويصوغها فى منهج علمى لدراسة الظواهر الأخلاقية، فى ضوء نزعة أومونت موضوعى خالص .

وسنحاول فى الفصل الثالث ـ أن نقتصر فيه على بحث المشكلة الدينية ، بالاشارة إلى النظرية التوتمية، وتفسيرها لمقولات «الله» و«النفس» و«العالم» من وجهة النظر السوسيولوجية .

الفصل الثانى

المشكلة الأخلاقية

* فكرة الواجب بين « كانط » و « دور كايم » .
* مبدأ إستقلال الارادة .
* مشكلة القيم والأحكام القيمية .
* « المعيارى » و « والنسبى » فى الأخلاق .
* مشكلة الانسان والضمير الخلقى .
* « البيرباييه » ودراسة الظواهر الخلقية .

حين افتتح « جورڤيتش Gurvitch » كتابه عن الاخلاق النظرية وعلم العادات الخلقية *Morale Théorique Et Science des Moeurs* يقول: إنه ليست هناك مشكلة ثارت حولها المنـاقشات ، واكتنفتها الصعوبات والمتناقضات ، كما هو الحال فى المشكلة الخلقية ، تلك المشكلة أثارت صراعا رهيبا بين ، وجهات النظر الفلسفية ووجهة النظر الاجتماعية فى الأخلاق .

حيث حارت المسألة الاخلاقية وترددت بين « الاخلاق النظرية » وهى أخلاق الفلسفة ، التى أطلق عليهـا ليڤى بريل إسم « ما وراء الأخلاق Métamorale »، وبين علم الاجتماع الأخلاقى أو ما أسماه ليڤى بريل أيضا ـ بعلم العادات الخلقية *La Science des Moeus* . (٣٦) .

ولقـد قسم « رينيه لوسين René Lesenne » فى كتابه « رسالة فى الاخلاق العامة *Traité de Morale générale* » ، قسم مدارس الأخلاق التى إصطرعت فى الفلسفة، إلى ما أسماه « بأخلاق اللذة Morales Du Plaisir[٣٧] ». عند « أرستيب » و « أبيقور » و أخلاق المنفعة Morales de L'intérêt [٣٨] عند « بنثام » و « ميل » ، ثم الاخـلاق النفعية التطورية L'utilitarisme évolutionniste (٣٩) عند « هربرت سبنسر » .

ثم أشار « لوسن » بعد ذلك إلى مختلف أشكال الأخلاق الاجتماعية ، مثل الاخلاق الغيرية L'altruisme (٤٠) عند كونت ، والاخلاق الوضعية السوسيولوجية La Positivisme Sociologique عند « إميل دوركايم » و « لوسيان ليڤى بريل » (٤١) .

وفى الواقع لقد صدرت المشكلة الاخلاقية فى الفلسفة اليونانية كمسألة سلوكية خالصة ، وإستنادا إلى مبادىء عمليـة ، ولذلك جعلت الأخلاق

السقراطية من « الفضيلة علما » ومن « الرذيلة جهلا ». الأمر الذى دفع « إميل بوترو Boutroux » أن يرفع من سقراط إلى مرتبة المؤسس الحقيقى لعلم الأخلاق . (٤٢)

ولقد انحصرت المشكلة الاخلاقيـــة عند اليونان ، فى وسائل غائية ، لتحقيق السعادة أو الغاية المثلى للانسان (٤٣) . فصدرت بذلك أخلاق الخير أو الفضيلة عند سقراط وأفلاطون وأرسطو .

كما صدرت أيضا اخلاق اللـــذة عند « ارستيب Aristippe » وتجلت ونضجت عند « أبيقور Epicure » . ولقـد اتجهت الاخلاق فى الفلسفة الحديثة اتجاها نفعيا عند « هوبز Hobbes » و « هلفتيوس Helvétius » ، وتكلم النفعيون عما اسموه بالمنفعة الشخصية والمنفعة العامـة . كما أخذت الفلسفة التجريبية بمبادىء المنفعة ، فاستندت أخلاق « دافيدهيوم » إلى فلسفة اللذة والألم ، وعاطفة الاستحسان والاستهجان . فالخير هو ما يجلب اللذة ، والشر هو ما يجلب الألم ، لأننـــا نتجه بعواطفنا نحو اللاذ ، ونبتعد عن المؤلم . (٤٤)

وتشتق عواطف الاستهجان والاستحسان عند « هيوم » ، مما يسميه بالحاسة الخلقية Moral Sentiment . وبفضل تلك الحاسة الخلقية يستطيع أن يميز الانسان بين ما يحقق السعادة ، وبين ما يسبب التعاسة ، ومن ثم كانت تلك الحاسة الخلقية حاسة انسانية ، ولقد أطلق عليها بالفعل اسم الحاسة الانسانية Sentiment of Humanity . (٤٥) .

وتختلف أخلاق كانط كلية عن الأخلاق الحسية التجريبية عند هيوم ،

فلم تذكر تجريبية هيوم شيئا عن مفهوم «الواجب Le Devoir »، أو «الالزام الخلقى » ، أو الارادة الخيرة La bonne volonté على ما فعل كانط . حين كشف النقاب عن مقولات خلقية جديرة بالنظر ، وحين اعتبر « الواجب و الالزام » والصواب والخطأ ، من الافكار الاخلاقية الرئيسية. حيث أن الانسان الأخلاقى عند كانط هو ذلك الانسان الذى يمتاز بالارادة الخيرة أو بالنية الطيبة ، التى تدفعه نحو فعل الخير طبقـا للواجب ووفقا للقانون الاخلاقى .(٤٦)

ولا يصدر الفعل الأخلاقى عند كانط إلا عن إرادة خيره ، كما أن من طبيعة الارادة الخيرة أنها تنزع دائما نحو الصواب . حيث أن صواب العقل أو خطئه انما يستند أما إلى ارادة الخير أو إرادة الشر، أى أن طبيعة الفعل فيما يتعلق بالصواب والخطأ ، تعتمد أصلا على طبيعـة الدافع الاخلاقى أو « النية » .

فهناك أفعال ارادية تستند إلى دافع impulse ،وأخرى تستند إلى مبدأ principle . (٤٧) . فاذا ما أحسنت مثلا إلى انسان نظرا لبؤسه أو فظاعة حاله، فان هذا الفعل الارادى الخلقى، يستند أصلا إلى دافع الشفقة . ولكننى إذا أردت العمل طبقا للارادة الخيرة، التى هى «ارادة العمل بمقتضى الواجب»، فانى أقوم بواجب الاحسان لالشىء إلا أنه الواجب ، ومعنى ذلك أننى أقوم بهذا الفعل الارادى الخلقى ، تبعـــا لقانون مطلق ، واستنادا لمبدأ أخلاقى عام .

والواجب عند كانط ـ قانون ـ وهو أمر مطلق صريح Un impératif catégorique وذلك هو « القانون الرئيسى الذى يفرضه العقل العملى

الخالص « Loi fondamentale de la Raison pure pratique » إنه من قبيل المسلمات الرياضية Pastulates mathématiques غير قابل للبرهنة ، لأنه من فرض العقل العملى الخالص - الذى يحتم الواجب بقوله : «تلك هى ارادتى، وذلك هو أمرى Sic volo, Sic Jubeo »(٤٨) «إن واجبى هو الا أسرق، يجب أن احترم هذا الواجب لأنه هو الواجب، ولأن العقل العملى هو الذى أمرنى بطاعته » (٤٩) وهذا هو الواجب كقانون .

وإذا كانت خاصية القانون هى الكلية والضرورة ، فالأمر المطلق لايعرف، إلا بكلية القانون الواجب على حكم الارادة أن يطابقه . ومن هنا كان الواجب قانونا مطلقا عاما فى كل زمان ومكان . فلنعمل وفقا للارادة الخيرة ، ولننظر إلى الانسانية كما لو كانت غاية وليست وسيلة ، ولنجعل إرادتنا حرة ، كما لو كنا مشرعين للقانون . (٥٠) وهكذا وصل كانط إلى فكرة إرادة خلقية، هى «إرادة الواجب» ، وهى إرادة مشرعة تصدر القانون الكلى المطلق ، وتلك هى ميتافيزيقا كانط فى الأخلاق ، وفلسفته فى الواجب .

* * *

ولقد إعترض الإجتماعيون على تلك الأخلاق الصورية ، وخرجوا على ميتافيزيقا كانط للواجب المطلق . وتعقبوا تلك الضرورة والكلية التى يتسم بها القانون الأخلاقى . وذهب الاجتماعيون إلى أن الاخلاق ظاهرة لها أصولها ومصادرها الاجتماعية ، وإلى أن القواعد الخلقية ليست مطلقة ثابتة، وإنما هى نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان .

واستنادا إلى تلك الاسس الوضعية والنسبية ، صدرت أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الاخلاق .

تلك الأصول والقواعد التى أرساها « أوجست كونت » واكملتها جهود «دوركايم» وكتابات «ليفى بريل» و « البيربابيه » ، حيث إنشغل كل منهم بمسألة أو بعدد من المسائل المتعلقة بالمشكلة الأخلاقية . فانشغل «دوركايم»، بمسألة «الواجب والإرادة» ، والتفت «ليفى بريل» إلى فكرة النسبية فى الأخلاق والضمير الخلقى ، وأكمل « البيربابيه » جهود المدرسة الإجتماعية ، بتحديد قواعد المنهج العلمى لدراسة الظواهر الخلقية بطريقة وضعية .

فكرة الواجب والقواعد الاخلاقية بين «كانط» و «دوركايم» :

ذهب « دور كايم » إلى أن الحقيقة الاخلاقية ، هى بالضرورة حقيقة اجتماعية. وأن القواعد الاخلاقية، انما تصدر أصلا عن سلطة خاصة بمقتضاها نسلك سلوكا أخلاقيا . ولذلك يؤكد « دوركايم » على فكرة الواجب الكانطية ، ويأخذ بتعريف « كانط » لفكرة الالزام الخلقى . حيث أن الالزام عند « دوركايم » هو الخصيصة الأولية لكل قاعدة أخلاقية (٥١) .

ولكن « دوركايم » من جهة أخرى ، قد أخذ على « كانط» أن فكرة الواجب المجرد ، هى فكرة فارغة صورية ، ولا تتضمن فكرة التخلق فمن المستحيل أن نقوم بفعل ما ـ لمجرد الواجب أو الأمر القطعي ـ دون أن نأخذ فى اعتبارنا فحوى الواجب ومضمونه ، وأن نمعن الفكر فى هذا المضمون .

إن القانون الخلقى والقواعد الاخلاقية ، لاتصدر عند « دور كايم » عن مسلمات قبلية على مايقول « كانط » . فأخلاقية « كانط» هى اخلاقية « مجردة » . والواجب الكانطى هو «صورى خالص» (٥٢) .

ولذلك رفض « دوركايم » واجبات وقواعد العقل العملي الخالص، وقبل الواجب الخلقي حين يصدر عن المجتمع ، على اعتبار أن المجتمع هو الكائن الاخلاقي الاعظم ، الذى عنه تصدر الحياة الاخلاقية (٥٣) ومن ثم يكون للواجب الخلقي شروطه الاجتماعية، التي تفرض على الانسان الاجتماعي إلزاما وقهرا ، ومن هنا تنشأ الاخلاقية الاجتماعية ، على اعتبار أن المجتمع هو السلطة الأخلاقية العظمى ، وهو مصدر الخير الأسمى لسائر الأفراد الذين هم أعضاء فيه .

وفي محاضرة ألقاها « دوركيم » عن « تحديد الوقائع الخلقية » ، في الجمعية الفلسفية الفرنسية التي انعقدت في ١١ فبراير سنة ١٩٠٦ يقول دوركيم: إن الحقيقة الاخلاقية تظهر لنا في مظهرين مختلفين ، ينبغي أن نميز بينهما : «مظهر موضوعي objective » و «مظهر ذاتي (٥٤) subjective » .

ولذلك نشاهد أن لكل شعب أو ثقافة، قواعد أخلاقية عامة تتسم بها الحياة الجمعية ، وتسود في حقبة معينة من التاريخ ، بمعنى أن هناك أخلاقا عامة يشترك فيها الأفراد في مجتمع معين بالذات .

ولكننا إذا تركنا هذه الحاسة الخلقية العامة جانبا، فان هناك عددا من الأخلاق الخاصة مالا حصر له . فكل فرد ، وكل ضمير خلقي إنما يعبر عن الأخلاق العامة بطريقته الخاصة ، ولا يوجد ضمير يعكس لنا صورة مطابقة تماما للاخلاق السائدة في زمانه ، حتى ليمكن القول إن الضمير الخلقي قد يبدو « لا خلقيا » إذا نظرنا إليه من نواح خاصة .

ويقول دوركايم ـ اننا إذا كنا نريد دراسة الاخلاق دراسة موضوعية، فلا يهمنا من هذين المظهرين ، إلا المظهر الأول ، لأنه يعبر عن الحقيقة

الخلقية الموضوعية التى تعد مصدرا عاما نستطيع بفضله أن نحكم على الافعال الفردية .

وذهب دور كايم إلى أن الظاهرة الخلقية ، تظهر لنا من خلال إطار اجتماعى ، يتمثل فى تلك القواعد أو الالتزامات،التى يتعين على الفرد أن يحدد سلوكه بمقتضاها . (٥٥) فالأخلاق اذن ليست الا مجموعـــة من القواعد الخلقية . علينا أن نلتزم بها ، وأن لانخرج عليها . وهنا يتفق« دور كايم» مع كانط ، فى فكرة « الالزام » بالنسبة للقاعدة الخلقية .

ولكن الالزام عند دور كايم إنما يصدر عن المجتمع ،لاعن العقل كما يقول كانط. كما أنكر «دور كايم» أيضا، تلك الجزاءات التى تصدرعن« الفرد» أو التى تنشأ عن «مبدأ اللذة والألم» ، الذى يقول به « هربرت سبنسر »، وغيره من سائر الأخلاقيين من تطوريين ونفعيين، حيث أن «دور كايم » قد ميز الالزام الخلقى باستبعاد عنصر « الفائدة » أو « المنفعة » .

وفى رأيه إن هؤلاء النفعيين قد أخطأوا فهم المشكلة الخلقيـــة . فان أخلاق « سبنسر » مثلا ، فيما يقول دور كايم ـ تجهل جهلا تاما طبيعـــة الإلزام الخلقى ، حين تنظر إلى « العقـاب Punishment » على أنه « ليس إلا نتيجة آلية لفعل ما » ، وهـذا يبدو واضحا فى كتاب « سبنسر » عن « التربية Education » فى دراسته لموضوع العقوبة المدرسية .

وتلك نظرة نفعيةخاطئة تماما لطبيعة الإلزام عند التجريبيين والنفعيين، ولذلك يتابع دور كايم فكرة الإلزام عن كانط ، ويتفق معه فى تحليله للفعل الخلقى . ولكن نظرية كانط وإن كانت صحيحة فى نظر دور كايم،

إلا أنها ليست كاملة ، لأنها لا تطلعنا إلا على أحد جوانب الحقيقة الخلقية، وهو الجانب الخاص بفكرة الواجب أو الإلزام [٥٦] .

ولذلك يختلف دوركايم — مع كانط من جهة أخرى وهى أننا من الناحية السيكولوجية لا نقوم بفعل ما لأننا أمرنا به فحسب ، إذ لابد أن يكون لهذا الأمر صداه فى نفوسنا . ونحن لا نسعى وراء غاية لا تثير فى نفوسنا رغبة ولا تؤثر فى شعورنا . وعلى ذلك — ينبغى كما يقول دوركايم — إلى جانب صفة الإلزام، أن تكون الغاية الخلقية «مرغوبا فيها desired » [٥٧].

بمعنى أن تصبح الصفة الثانية ، للحقيقة الأخلاقية عند دوركايم ، هى صفة « القابلية للرغبة desirability » أو اجتذاب الفعل الخلقى لحواسنا [٥٨]. وهذه الصفة فيما يقول دوركايم — هى أساس كل ميل نحو فعل الخير، كما أنها أساس التعلق بالمجتمع . فنحن نستشعر اللذة وتظهر علينا معالم الرضا فى أداء كل عمل خلقى تأمرنا به القواعد الخلقية، ولعل مصدر اللذة والرضا إنما يرجع إلى الخضوع لذلك الأمر الخلقى ، فنشعر بالفرح العميم ، ويغمرنا سرور من نوع خاص ، حين نؤدى واجبنا ، لا لشىء إلا لأنه الواجب .

فالواجب إذن — أو الأمر الحتمى عند كانط ، ليس إلا مظهرا مجردا، أو جانبا واحدا من جوانب الحقيقة الخلقية. والواقع كما يقول دوركايم — إن الحقيقة الخلقية تتألف من عنصرى «الرغبة» و«الالزام» معا. فليس هناك عمل نقوم به عن طريق الواجب البحت ، بل يجب أن يظهر هذا العمل أمام أعيننا وفى ضميرنا عملا طيبا .

ولذلك فان القواعد الأخلاقية تتميز بالالزام الذى يصدر عن المجتمع ، كما تمتاز أيضا بأنها تجذب الفرد لأنها تصور له المثال الأعلى الذى يتوق إلى تحقيقه .

ومن الناحية الفلسفية الخالصة ـ يقول دوركايم أن الالزام كصفة أولى للقاعدة الاخلاقية، يتيح لنا الفرصة لانتقاد الاتجاه النفعى فى الاخلاق، أما الصفة الثانية للقـــاعدة الخلقية ، وهى التى تتعلق « بفكرة الخير » أو «السعادة»، فتظهر لنا عدم كفاية الأخذ بالتفسير الكانطى للالزام الخلقى .

ولقد عالج دوركايم بمهارة جدلية فائقة ، مسألة غاية الفعل الخلقى ، فيقول أن الفعل الخلقى يتميز بأنه فى ذاته، إنما يهدف إلى غاية من الغايات. وتلك الغايات هى أما «فردية» تعود إلى الفرد ، وأما «جمعية» تعود إلى المجموع . ولعـل دوركايم قد تأثر فى ذلك التمييز بين الغـايات ، بوحى إنشغاله بدروس أستاذه « ڤونت Wundt » (٥٩) .

إلا أن دوركايم يرى أن الفعل الخلقى فى ذاته مجهول لتحقيق غاية جمعية. إذ أننا إذا ما اعتبرناه هادفا لتحقيق غايات فردية، فلسوف يفقد هذا الفعل الخلقى قيمته الخلقية .

ومعنى ذلك أن القيمة الخلقية هى غاية كل فعل خلقى وهى جمعية بحتة، وليست فردية ، لأن الإنسان الفرد ليس غاية فى ذاته ، ومن ثم لا يعـد السلوك الفردى الخالص سلوكا أخلاقيا .

فهناك إذن ـ قيمة خلقية محـددة ، يتجه إليها الفعل الخلقى ، لتحقيق

غايات فوق مستوى الغايات الفردية، ولذلك فان تلك « القيمة الخلقية »، لا بد من وجودها فى عالم آخر، يتمايز عن عالم الأفراد، وتصدر عنه تلك القيم، وذلك هو العالم الإجتماعى، حيث أن المجتمع هو « الكائن الجمعى الأمثل »، وهو المثل الأخلاقى الأعلى، وهو غاية الغايات، و « مثال الغايات ».

حيث أن المجتمع يتميز بأنه حقيقة خلقية من « نوع خاص Sui-generis » وغاية المجتمع كشخصية جمعيه مثالية، تتعدى تلك الغايات الفردية الجزئية، ومن ثم فليست هناك قيمة خلقية أعلى من تلك القيمة الجمعية الكلية المثلى. وإذا كانت الأخلاق من حيث هى كذلك، نسقا من الالتزامات والواجبات فان المجتمع هو الكائن الأخلاقى الأمثل الذى يتمايز كيفيا عن سائر أفراده.

وإذا كان كانط، قد وضع « فكرة الله » كمسلمة خلقية، وافترضها كفرض، بدونه لا تتحقق معقوليـة الأفعال الاخلاقية، فان دوركايم يفترض المجتمع، ويسلم به كمسلمة بدونهـا، لا تتحقق فكرة الواجب، ولولاها لا تقوم الحياة الأخلاقية برمتها. (٦).

حيث تبدأ الأخلاقية من نفس النقطة التى تبدأ منها النزاهة والاخلاص، ولا تصبح لتلك النزاهة معقولية، إلا إذا كان لموضوعها قيمة خلقية أعلى من مستوى القيم الفردية، تلك هى القيمة الخلقية المثلى التى تتجه نحو كائن متعال هو الكائن الجمعى.

وهنا نجد أن دوركايم ـ لا يضع تمييزا فاصلا بين فكرة « الألوهية Divinity » وبين « فكرة المجتمع »، حيث أن الألوهية فى زعم دوركايم ليست

إلا المجتمع مشخصا ، وهى التعبير الدقيق عن الروح الجمعى (٦١) .

فالمجتمع الدوركايمى هو غاية كل فعل أخلاقى ، ومصدر كل قيمة أو قاعدة أخلاقية . وليس المجتمع من حيث هو سلطة أخلاقية مثلى ، يعبر عن قوة مادية، وإنما هو مظهر خلقى للقوة ، أى أن المجتمع «قوة خلقية»، وهو أيضا قوة روحية مثالية تتعدى الفرد ماديا وفيزيقيا وخلقيا . لأنه مصدر القيم ، ومهبط القواعد الخلقية ، التى يخلقها ويبتدعها ، كما يحفظها وينقلها إلى الآخرين عن طريق التربية (٦٢) .

ولذلك فان المجتمع هو السلطة الأخلاقية العليـا التى تفرض علينا سائر القواعد والملزمات imperatives . ولذلك يقول دوركايم : لم أجـد فى كل أبحاثى ودراساتى، قاعدة خلقية واحدة ، ليست نتاجا لعوامل إجتماعية خاصة (٦٣) . كما أن كل الانساق الأخلاقية التى نشاهدها فى دنيا الثقافات والمجتمعات ، لها وظائفها الاجتماعية Social Function فى التنظيم الاجتماعى المرتبط بالبناءات الاجتماعية الخاصة بتلك المجتمعات والثقافات .

وليس من شك ـ فى أن المثل الأخلاقى الأعلى، له وظيفته فى المجتمع ، لأنه يصدر عنه ، حيث أن المجتمع هو الذى يحقق هذا المثال الأخلاقى على صورته . فالمثال الرومانى أوالأثينى، مرتبط بلا شك بمظاهر التنظيمات الاجتماعية القائمة فى تلك المدينتين . على اعتبار أنه النمط المثالى الذى يتطلبه المجتمع ، ويحـاول الأفراد تحقيقه ، لأنه حجر الزاوية فى النسق الخلقى برمته ، كما أنه يضفى عليه وحدته وتماسكه (٦٤) .

وختاما ـ فان الإلزام الخلقى ـ فى رأى دوركايم ، لا يصدر الا عن

المجتمع ، وأن الحقيقة الخلقية لاتنشأ إلا من الواقع الجمعى. فالمجتمع ـ وليس العقل ـ هو الآمر الحتمى، وهو حين يأمرنا يكون «خارجا عنا exterior » أى أنه ينشأ من الخارج ، ويسمو على الكائن الفردى، كما أن «المسافة الخلقية» التى نشاهدها بين الفاعل الأخلاقى ، وبين الإلزام والواجب ، يجعل من السلطة الأخلاقية ، سلطة من نوع خاص ، تمايز تماما عن ارادتنا الجزئية.

ومن هنا ينتقل دوركايم إلى فكرة الارادة ، ويناقش أخلاقية الارادة عند كانط .

مبدأ استقلال الارادة :

بعد أن ناقش دوركايم ، فكرة الواجب عند كانط ، ورفض استنادها إلى العقل ، على اعتبار أن القاعدة الخلقية ، تأتى من الخارج ، وتهبط الينا من عالم المجتمع ، ولا ترد من عالم العقل . فقد حاول دوركايم أيضا ـ أن يخرج فكرة الإرادة الخلقيه ، وينزعها من الإنسان الفرد ، ويضعها فى عالم آخر يتمثل فى إرادة المجتمع .

وفى الواقع ـ لقد كشف كانط عن وظيفة الإرادة الخلقية ودورها ، كما بين فى قوة تلك الصلة الوثيقة التى تربط الإرادة بقانون الواجب ، والتزامها به . ولكن كانط لم يعط لتلك الإرادة استقلالا تاما نهائيا ، حين تخضع سلبيا لقانون لم تشرعه هى ، وإنما يشرعه العقل . وتلك هى المشكلة التى أثارها دوركايم بصدد الارادة ـ واستقلالها (٦٥) .

فذهب كانط ـ إلى أن استقلال الارادة هو المبدأ الوحيد لقيام القوانين الاخلاقية ، على اعتبار أن الارادة الخلقية ، إذا خضعت لشىء آخر ، فان ذلك يتعارض مع أخلاقية الارادة نفسها .

ومنشأ استقلال الارادة عند كانط ، هو أنها إذا لم تكن خاضعة لتأثير الأهواء ،لكان معنى ذلك أنها تتجه تلقائيا نحو الواجب، وتستجيب لدافع طبيعتها وحدها . فلو تصورنا إنسانا له عقله المحض لفقد القانون الخلقى بالنسبة إليه كل طابع إلزامى،وكل صفة آمرة ،ولأصبح استقلال الارادة لديه تاما وكاملا .

ولكن كيف ينشأ الالزام ؟؟.. يجيب كانط بأننا لسنا «عقولا خالصة»، حيث أن لدينا عواطفنا التى تتمرد على أوامر العقل ، وتتحدى سلطان الواجب. فبينما يتجه العقل نحو «العام» و«اللامشخص» فان «عواطفنا» تتجه نحو « الذاتى » أو « الأناني » وتتعلق بالفردى واللا أخلاقى .

ومعنى ذلك ـ أن قانون العقل أو الواجب عند كانط ، هو بالضرورة بمثابة حائل أو حاجز يمنع من حدة تيار الأهواء ولذلك فاننا نشعر بأنه «ملزم» وبأنه «قاهر» ، ويمارس فوق أهوائنا ضغطا حقيقيا . وعن هذا الشعور بالضغط والجبرية ، يتولد الشعور بالالزام .

وهنا يعترض دوركايم ـ حيث أن كانط لم يوفق ، فى حل التعارض بين الالزام واستقلال الارادة ، فلم يفعل كانط إلا أن يعترف بوجود ثنائية فى طبيعتنا ، بحيث يكون الاستقلال من شأن « الارادة العاقلة La Volonté Raisonnée » ، وبحيث يكون الخضوع من شأن العواطف والأهواء .

ولذلك يرى دوركايم ـ أن الالزام الكانطى ، سوف تكون له صفته العرضية accidental فى القانون الأخلاقى . فليس ذلك القانون « آمرا impérative » بالضرورة ، وهو لا يكتسب صفة الالزام والسلطة والجبر ،

إلا عندما يحتدم الصراع بينه وبين العواطف والأهواء ، بحيث يتغلب عليها ويقاومها فيفرض عليها سلطانه (٦٦) .

ومن ثم يتضح ، في زعم دوركايم ، أن هذا الفرض الكانطي لا يقوم على أساس ، حيث أن كل الدلائل تشير إلى أن القانون الأخلاقي يتصف بسلطان وافر ، يفرض احترامه حتى على العقل ، فنحن لا نشعر بأن القانون الخلقي لا يتحكم في أهوائنا فحسب ، بل إنه يتحكم أيضا في «طبيعتنا العاقلة Nature Rationnelle » (٦٧) .

ولذلك يتساءل دوركايم — عن ذلك الأساس الذي يستند إليه كانط في هذا الفرض الملزم الذي تلتزم به الارادة ؟... إذ أن الالزام في ذاته — عند دوركايم — عنصر أساسي في كل قاعدة أخلاقية ، كما يلتزم به العقل ، ويقيد العاطفة ، ويقلل من حدة الأهواء .

ويقول دوركايم — إن كانط قد أضطر من أجل تصور الاستقلال التام للارادة ، أن يسلم بأن الارادة من حيث هي إرادة عاقلة بحتة Purement Rationnelle ، لا تستند إلى قوانين الطبيعة lois de la nature ، ولذلك جعل كانط من الارادة الاخلاقية ملكة منعزلة عن العالم ، وقوة منفصلة عن الوجود ، بحيث لا تخضع تلك الارادة لتأثير العالم والوجود والتاريخ . وإنما تنطوي تلك الارادة الخلقية على ذاتهـــا ، فلا تخضع نفعل القوى الخارجية (٦٨) .

ومن هنا يعترض دوركايم على ذلك الاتجاه الكانطي في الأخلاق ، لأنه اتجاه «صوري منعزل» كما ويتعارض مع الواقع ، ولا يتمشى مع مقتضيات التاريخ ، الأمر الذي يؤدي إلى القضاء على القيمـــة الخلقية ، التي ترتبط بتلك الارادة الصورية المنعزلة . فهذه الارادة الـكانطية لا يمكن أن تكون مستقلة ، إلا

بشرط انفصالها عن العالم !! ولكن كيف يتسنى لارادة خارجة عن الواقع أن تصدر فعلا خلقيـا ؟ . . وكيف يتأتى لعقل صورى ، خارج عن الأشياء ، أن يشرع قانونا أو قاعدة للاخلاق ؟؟!

إن هذا الحل ، الذى يقول به كانط ، هو فى رأى دوركايم حل تجريدى abstraite كما أنه جدلى dialectique محض . حيث أن الحرية التى يكسبها إيانا ، هى حرية ممكنة منطقيا ، غير أنها لا صلة لها بالواقع ، لانها لا ترتبط بالمجتمع والتاريخ .

إن ما يتطلبه الضمير الأخلاقى ، هو الاستقلال الفعلى الحقيقى ، بعيدا عن ذلك الصراع القـائم بين العقل والأهواء . كما لا ينبغى أن ينسب هـذا الاستقلال بالنسبة إلى كائن مثالى، مؤلف من عقل خالص، فان عقل الفرد، هو عاجز تماما عن أن يكون مشرعا لقوانين العالم الأخلاقى .

كما أن خضوعنا للقاعدة الاخلاقية ، ليس استسلاما سلبيا ، بل موافقة صريحة مستنيرة . فحين يقبل الانسان قاعدة أخلاقية فليس فى ذلك خضوعا لأى ضغط ، لأنه على يقين من أن تلك القاعدة هى « كما ينبغى أن تكون » . ولذلك يتقبلها الانسان فى أرادة حرة .(٧٠)

ولكن — يقول دوركايم — قد يعترض البعض على أن القواعد الاخلاقية ، انما تفقد صفتها الآمرة ، بمجرد أن نقبلها قبولا حرا ، لأننا نعرف الحكمة من وجودها ونوافق عليها بمحض اختيارنا ؟ ؟

وهـــذا هو نفس الاعتراض الذى وجهه دوركايم إلى كانط ، وهو التضحية بأحد العناصر الأساسية للاخلاق، فى سبيل الاحتفاظ بمبدأ إستقلال الارادة . حيث أن فكرة الموافقة الارادية ، تستبعد فكرة التكليف الآمر،

مع أن الالزام هو من أخص خصائص القاعدة الاخلاقية . (٧١)

ويجيب دوركايم — بأن الشيء لا تتغير طبيعته لمجرد أننا قد عرفنا سببه ، وان معرفتنا بطبيعة قوانين البيولوجيا ، لاتستتبع مطلقا أن الحياة قد فقدت إحدى صفاتها المميزة . وكذلك الحال فى علم الظواهر الأخلاقية ، حين يوضح وجود الصفة الآمرة الكامنة فى القواعد الأخلاقية ، إلا أن ذلك لايؤدى مطلقا ، إلى أن نسلب من تلك القواعد صفتها الآمرة . فعلمنا بأن فى امتثالنا للقاعدة الخلقية نفعا لنا ، ويؤدى بنا إلى أن نطيع وفق ارادتنا ، ولا أن نعصى تلك القاعدة على الاطلاق .

ولذلك يرى دوركايم — أن هناك نوعين من الطاعة ، طاعة سلبية عمياء ، وهى أن ننقاد فى جهل ودون علم سابق . وطاعة إيجابية ، وهى أن ننقاد فى حرية وفى علم تام بسببها . وهنا تكون ارادتنا حرة ، وتصبح مصدرا وحيدا لأفعالنا الخلقية . وبهـذا الفهم ، يحل دوركايم مسألة التعارض القائم بين الالزام والارادة ، ويقدم حلا اجتماعيـــا لفكرة استقلال الارادة فى الأخلاق .

مشكلة القيم والاحكام القيمية :

فى محاضرة مشهورة — ألقاها دوركيم فى المؤتمر الدولى للفلسفة ، الذى انعقد فى بولونيا فى السادس من أبريل ، والتى نشرت فى عدد خاص من مجلة الميتافيزيقا والأخلاق ، الصادر فى ٣ يوليو سنة ١٩١١ . عالج دوركايم مشكلة هامة من مشكلات أخلاق الفلسفة ، وواجه فرعا رئيسيا من مباحث الفكر الفلسفى ، وأعنى به « فلسفة القيم *Philosophie de Valeur* » .

ولقد حاول دوركايم — أن يقـدم حلولا إجتماعية لفلسفة القيم ، تلك

الفلسفة التى تعددت حولها النظريات والمذاهب، واصطرعت فيما بينها لتفسير طبيعة القيمة فلسفيا وأخلاقيا .

فلقد صدرت «النزعة الطبيعية Naturalism » مع فلسفات النفعيين والترابطين associationists واتجاهات الوضعيين والمتعالمين Scientistes ومجمل تلك النظرية الطبيعية هى أنها ترد القيمة إلى «الموضوع object » وتفسر الظاهرات الطبيعية بربطها بمبدأ العلية وطبقا للقانون الطبيعى .

ولقد صدرت أيضا «النزعة المثالية idéalisme » مع فلسفات سقراط وكانط وفخته Fichté والفلاسفة الوجوديين existentialistes ، واتفقت جميعها على رد القيمة إلى « الذات subject » لا إلى الموضوع ، على اعتبار أن للقيمة وجودا مثاليا ، وأنه ليس للقيمة فى ذاتها أصلا أو مصدرا موضوعيا .

وهناك نظرية ثالثة فى فلسفة القيمة ، وأعنى بهـا تلك النزعة المثالية الموضوعية L'idéalisme objectif . وهى التى توفق بين النزعـة الطبيعية والنظرية المثالية ، فترى الواقع معقولا ، والمعقول واقعا ، كفلسفات « ليبنتز Leibniz » و«شلنج» و«هيجل Hegel. » (٧٢)

وما يعنينا من تلك النظرات الفلسفية ، هو أن فكرة القيمة قد برزت على مسرح الفكر الفلسفى بصدور الفلسفات الحديثة ، على الرغم من أن أصول فلسفة القيم ، قد تمتد بعيدا فى تاريخ الفلسفة ، حيث نجد فلسفات يونانية كاملة تدور رحاها حول قيم «الحق» و«الخير» «والجمال» .

ولقد عولجت فلسفة القيم ، من جوانب عديدة ، فعالجهـا « لالاند Lalande » من الناحية المنطقية ، وعالجهـا Perroux من الناحيـة السياسية والاقتصادية ، وعالجها Perry من الناحية السيكولوجية ، إلا أن دوركايم

هاهنا ـ يعالجها من وجهة النظر السوسيولوجية .(٧٣)

ويميز دوركايم فى محاضرته عن « أحكام القيمة وأحكام الواقع " Va'ue Judgments and Judgments of Reality بين الحكم الواقعى ، والحكم التقويمى .

يقول دوركايم ـ حين يستهل محاضرته إننا حين نقول : «إن الأجسام ثقيلة » أو « إن حجم الغاز يطرد إطرادا عكسيا مع ضغطه » فان تلك أحكام أو قضايا علمية ، تستند إلى الواقع . ومن ثم يسميها دوركايم « أحكام الواقع Judgments of Reality » (٢٤)

ولكننى حين أقول : «إننى مغرم بالصيد» أو «إننى أفضل الشاى على القهوة » ، فان هذه أحكام الذات ، أو هى قيم الأشياء فى علاقتها بالذات . إلا أننا حين نقول « إن لهذا الرجل قيمة خلقية عليا » و « إن لتلك الصورة قيمة جمالية عظمى» ، أو « إن هذه الجوهرة غالية الثمن» .

ففى كل تلك الأمثلة ، انما ننسب إلى الناس أو إلى الأشياء ، صفة موضوعية ، هى مستقلة إلى حد ما عن مشاعرنا الذاتية . حيث أن الانسان كفرد قد لايكون على قدر كبير من سمو الأخلاق ، ولكن ذلك لا يمنعه من معرفة طبيعية «القيمة الخلقية» ، والايمان بوجودها .

وقد لايكون الانسان سريع التأثر بالفن ، وقد لاتتوافر لديه تلك الحساسية الفنيـــة ، ولكن ذلك لايمنعه من الاعتراف بوجود «القيم الجمالية Aesthetic values » .

واستنادا إلى ذلك الفهم حاول دوركايم ، أن يؤكد وجود القيم، خارج الذات ، ومن ثم تتصل أحكامنا القيمية بحقائق موضوعية ، قائمة بذاتها

Sui-generis . تلك الحقائق التى تؤلف فى مجموعها عالم القيم . ونظرا لوجود تلك الحقائق ، أو القيم الخارجة عن ذواتنا ، فاننـــا نستطيع أن نعبر عن وجودها ، وأن نشير إليها بأحكام ، يسميها دوركايم « أحكام القيمــة Value Judgments » .(٧٥)

وذهب دوركايم – إلى أن النفعيين Utilitarians فى الأخلاق ، قـــد اقتصروا على ذلك الأثر الذى تخلفه « القيم » فى النفس ، على اعتبار أنهـا تصدر عن الانطباع الذى يفرض على الحساسية . إلا أن المذهب النفعى فى رأيه – لم يفسر عمومها بين الناس ، وما تتميز به القيم من كلية وضرورة . فما يسعد به انسان ، قد يكون مصدر شقاء لآخر ، حيث تتعارض الرغبات ، وتتباين الانطباعات . ومعنى ذلك – فان مبدأ اللذة والألم ، ليس حتميا فى ميدان الاخلاق ، كما ويتضمن فى ذاته عناصر هدمه . (٧٦)

ولذلك وجـد دوركايم – أنه لكى تتاح له فرصة الافلات من تلك الصعوبات القائمة فى فلسفة الاخلاق النفعية ، ينبغى أن ينتقل بفكرة الكلية والضرورة ، من مستوى الفرد إلى مستوى المجتمع ، ورفض تحققها فى « الذات الفردية » . لأنها فى رأيه قائمة فى « الذات الجمعية Collective subject » فحسب (٧٧) . وبذلك التفت دوركايم – إلى فكرة « الضمير الجمعى » ، واعتبره مصدراً للقيم ، وواهب ضرورتها وكليتها ، وأعرض عن ذلك القول النفعى باشتقاق القيم عن الذات الفردية . حيث أن القيمة فى رأيه لا تكون موضوعية وعامة ، إلا إذا اعتبرناها فى ذاتها « قيمة جمعية » .

ومعنى ذلك أنه يمكن تعميم « معيار أو مقياس القيم Scale of Values » فنطلق هذا المعيار الجمعى ، عنـد تقييمنا للافعال الخلقية الفردية المتغيرة ،

ومن ثم يكون التقييم الجمعى ، هو مصدر كل تقييم ، لأنه حاصل على كل المتغيرات الفردية والذاتية ، كما أنه الحامل الوحيد لكل عموم وضرورة ، استنادا إلى أن فكرة «الضمير الجمعى»،هى الرابطة الأولية ، التى تربط بين مشاعرنا الجزئية بعضها ببعضا .

فالمجتمع عند دوركايم – هو المشرع الوحيد للقيم،لأنه خالقها وحافظها، وهو معيار التقييم الخلقى ، لأنه الحارس الأمين لكل خيراتنا وفضائلنا ،وهو الرقيب على التراث والحضارة ، وهو الجواد الخير ، مصدر القيم، وواهب الحياة وعنة تصدر كل مظاهر الخير والنعمة (٧٨) .

ولكن النظرية السوسيولوجيـة للقيم ، تثير بعض الصعوبات ، وتقف بازاءها – فى رأى دوركايم – بعض العقبات،حيث أن هناك أشكالا متعددة من القيم، ونعنى بها تلك «القيم الاقتصادية» و«الخلقية» و«الدينية» و«الجمالية»، وهى جميعها من وجهة النظر السيكولوجية، قيم متباينة مختلفة المصادر والأصول. وأن محاولة دوركايم الاجتماعيـة ، لردها إلى اصل وحيد ، انما تعرضها للتناقض والفشل والاخفاق . فكيف نفسر تعـدد تلك القيم ؟ وصدورها جميعاً عن أصل واحد؟رغم تباينها؟وكيف نفسر عمومها رغم تناقضها؟(٧٩).

يجيب دوركايم – وهو فى ذلك يرد على أصحاب النزعات التجريبيـة والموضوعية فى القيمـة . يقول – إن القيمـة ، لا تنسب إلى الموضوع ، موضوع القيمـــة ، فقد يكون موضوع القيمة تافها لا قيمة له فى ذاته ، ولكنه مع ذلك قد يكون موضوع قداسة ورهبة . فليس « الوثن » إلا حجر تقام حوله طقوس العبـادة وشعائر الدين . وقد يكون موضوع القداسة «شيئا» أو «حجرا» أو « قطعة من الخشب» ، وكلها موضوعات قليلة القيمة إلا أنها عظيمة الأثر الاجتماعى .

كما أن هناك كثيرا من أنواع الحيوانات الضعيفة، التى هى قليلة الفائدة،

والتى ينقصها عنصر الرهبة أو الإنجذاب . ولكنها رغم ذلك ـ تعتبر من موضوعات العبادة والتقديس كما أن «العلم» ماهو إلا قطعة بسيطة من القماش، ومع ذلك يكافح رجل الحرب فى سبيلها ، وقد يلقى حتفه فى الزود عنها . وطابع البريد ، ليس إلا قطعة من رقيق الورق ، تنقصها كل عناصر الفن والإبداع ، ومع ذلك فانها قد تساوى ثروة هائلة (٨٠) .

ويهدف دوركايم ـ من كل تلك الأمثلة ، إلى التأكيد على أن القيمة، ليست قائمة فى الموضوع من حيث هو كذلك . فليست للأشياء قيمة فى ذاتها . وتلك حقيقة يسوقها دوركايم فى الرد على نظرات الاقتصاديين فى القيمة . فان النظرية الاقتصادية القديمة ، كانت ترى فى الأشياء قيما موضوعية كامنة فى الأشياء ، ومستقلة عن عقولنا ، وتلك نظرة خاطئة ، لأن القيمة تستمد وجودها من أصول ليست قائمة فى الأشياء(٨١) .

فليست للأشياء أية قيمة إلا فى صلتها بحالات وأصول اجتماعية . ولذلك تتغير القيم من حين إلى آخر ، طبقا لتغير اتجاهات الرأى العام . ومن ثم يستنتج دوركايم،أن القيم الخلقية ، هى «قيم وقتية Temporal Values» من حيث أنها صدى لذلك الصوت الجمعى العظيم ، الذى يحدثنا بنغمة خاصة فى ضمائرنا ومشاعرنا (٨٧) .

وكما رد دوركايم ، على أصحاب النزعة الموضوعية والاقتصادية فى القيمة، نجده أيضا يحاول الرد على أصحاب النزعة المثالية،مثل كانط وسائر الفلاسفة العقليين . وهنا يتساءل دوركايم بقوله : إنه إذا كانت القيمة ليست قائمة فى « الشىء » ، وليست كامنة فى الواقع الامبيريقى ، أو المصدر

الموضوعى ، فهل يستتبع ذلك ، الذهاب إلى القول بأن القيمة تصدر عن عالم ما وراء التجربة ، وما وراء الواقع الموضوعى ؟

يجيب دوركايم – أن تلك هى نظرية الفلاسفة التى صدرت مع أخلاقيات «رتشل Ritschl » وكتابات كانط . حيث افترض الفلاسفة أن عقل الفرد المجرد ، هو مصدر القيمة ، وهى كامنة فيه ، وبه وحده تتحقق ضرورتها وكليتها عن طريق « التعدى » تعدى التجربة Transcending experience بادراكها على أنها حقيقة « فوق تجريبية extra - empirical » حيث أن للفرد المجرد ، قدرته على خلق المثل ideals وصنع القيم . فهو الذى يحمل شروط وجودها وخلقها ، ويضفى عليها معقوليتها ومغزاها . (٨٣) . تلك هى فلسفة القيمة عند المثاليين .

ولكن يذهب دوركايم – إلى أن هناك شيئا نفعيا أو تجريبيا يكمن فى أعماق النزعة المثالية idealism . فمن المؤكد أن الانسان إنما يهوى الطيبة ، وينزع نحو الخير ، ويتجه نحو مثال الحق والجمال،ولكن ينبغى أن لانذهب بعيدا حتى نؤمن بالمطلقات. فان هناك فى رأى دوركايم، ما يمنعنا من الإيمان بالمطلق الميتافيزيقى ، والذهاب فيما وراء الغيبيات . ومن تم ينبغى أن نتسائل عن مصادر تلك القيم المطلقة ؟ تلك القيم التى لم تصدر عن عالم الواقع – من أين أتت ؟ وكيف صدرت ؟ .

يقول اللاهوتيون – بوجود«عالم المثل العليا» ، وهوعالم مفارق لأنه « فوق التجربة supra-experimental » . ولكن اللاهوتيين فيما يقول دوركايم – لم يفسروا تلك الشروط الموضوعية للقيم ، حين تستند إلى الواقع الاجتماعى .

وللخروج من هذا المأزق، ينبغى أن نخرج عن نطاق ذواتنا ، حيث أن القيمة لاتكمن فى أعماقنا، وإلا لكانت واحدة فى كل زمان ومكان، ولكنا نجدها تختلف باختلاف الثقافة والتاريخ .

فان «المثل الأعلى الرومانى»، لايعيش بيننا الآن ، كما لانعتبره مثلا أعلى، بل قد يكون محل الازدراء والاستهجان. ومعنى ذلك أن معيار القيم، هو معيار متغير ، نظرا لتلك التغيرات التى تصيب الثقافة والتاريخ . وتلك حقيقة يؤكدها دوركايم ، على أنها حقيقة اجتماعية ، أو واقعة تاريخية ، ينبغى الالتفات إليها والايمان بها .

ولكن لماذا نخشى التعرض « المثل الأعلى »؟ فلا نتجاسر على خدش القيمة فى ذاتها ؟. هل لأننا نؤمن بالمثال الأعلى والقيم ؟ استنادا إلى إيمان مسبق بفكرة الالوهية Divinity ؟ (٤٨)

ولكن فكرة الالوهية ـ فى زعم دوركايم ـ هى الأخرى فكرة متغيرة من حيث الزمان والمكان . وأن فكرة الله فى ذاتهـا ، هى فى حاجة إلى شروط الثبات والمعقولية ، لأنهـا فكرة يلحقها التغير ، وفى حاجة إلى مايثبتها ، حين يؤكدها «مثال مسبق» يحقق ثباتها ومعقوليتها .

وذلك المثال المسبق لا يتجلى إلا فى المجتمع . ولذلك كان المجتمع هو الركيزة التى ترتكز إليها الحياة الاخلاقية Le Foyer d'une vie Morale. حيث تتركز فيه السلطة الخلقية (٨٥) وتصدر عنه المثل الأخلاقية الجمعية ، التى تحقق «مملكة الله» على الأرض . (٧٦)

فالمجتمع هو «الكائن المطلق»، وهو الله حين يتجلى فى روح الجماعة لأنه

قوة متسامية، «وقيمة متعالية» تحقق غايات انسانية ومثل جمعية (٧٧). وهذا هو السبب الذى من أجله ، يسمو الانسان على فرديتـه ، ويتعدى وجوده الذاتى ، ليشارك فى صورة أعلى ، وينخرط فى الوجود الجمعى ، فيتحقق ما نسميه « بالمشاركة الوجدانيـة » التى تتمثل فى تلك المشاعر السامية التى تؤلف بين بنى البشر .

بمعنى أن كل ما يربطنا أخلاقيا بسائر بنى الانسان ، ليس عنصرا ذاتيا جوهريا ، يتحقق فى عقل الانسان أو تجربته الفردية ، وانمـا يأتى هـذا الرباط الاخلاقى ، من مصدر جمعى أسمى ، هو المجتمع الذى هو الكائن الأمثل الذى عنه تصدر القيم الاخلاقية . (٨٨)

ولا يمكن – فى رأى دوركايم – أن نقوم للمجتمع قائمـة ، دون خلق القيم والمثل العليا ، حيث أن تلك القيم والمثل ، هى الأسس الوجودية التى يستند إليها المجتمع لتحقيق وجوده ، فيبلغ بفضلها أوج تطوره وتقدمه . حيث أننا إذا اعتبرنا المجتمع ، كما هو الحال فى تصورية «هربرت سبنسر» البيولوجية – مجرد « كائن عضوى » يراه فى حالة عضوية تؤلف نسقـا من الوظائف الفسيولوجية والبناءات الحيوية .

وهنا يعترض دوركايم – ويرى أن الكائن العضوى، ليس جسما بلا روح ، وانمـا يمتاز بضرورة حيوية ، تتمثل فى روح المجتمع الخالقة للقيم والمثل العليا ، والتى هى فى ذاتها تأليفات اجتماعية من الافكار والمبادىء الجمعية . فالمثل العليـا ليست مجردات ، كما أن القيم ليست مجرد تصورات عقليـة جامدة، تنقصها الحرارة والفاعلية والقوة . إذ أنها بالضرورة «قيم دينامية»، لما وراءها من قوى جمعية تسندها وتثبتها وتدعمها .

وخلاصة القول ـ لقد ألقى علم الاجتماع الدوركيمى ضوءا على مسألة «الواجب» و«الارادة» و«القيم». تلك التى يدرسها علم الاجتماع على أنها ظواهر اجتماعية، حيث يخضع المثل الأعلى فى زعمه للبحث العلمى، استنادا إلى دراسة الواقع الاجتماعى. على اعتبار أن الظواهر الرئيسية فى الدين والاخلاق والقانون والاقتصاد، هى كلها ظواهر اجتماعية (٨٩) وليست فى ذاتها إلا انساقا من القيم أو المثل، التى تعالج فى علم الاجتماع كأنساق طبيعية، على مايفعل العالم الطبيعى بصدد الظواهر الفيزيقية.

«المعيارى» و« النسبى » فى الاخلاق :

لاشك فى أن أخلاق الفلسفة انما تحاول أن تحدد لنا « قواعد للعمل » Régles d'action بمقتضى العقل وتلك هى وجهة النظر المعيارية Normatif أو الغائية finaliste، حين تنهض بالبحث عن المثل الأعلى وتحقيق ماينبغى أن تكون عليه أخلاقنا بوضع «معايير» للعمل بمقتضاها فى حياتنا الاجتماعية. وذلك هو الاتجاه المعيارى الفلسفى فى الأخلاق. (٩٠)

ولكن صدور وجهة النظر النسبية Relativity وظهور علوم «الاثنوجرافيا» و«الاثنولوجيا» والدراسات الانثروبولوجية الاجتماعية الحقلية، قد جاءتنا بمبادىء هامة. لأنها أدت إلى الالتفات وتوجيه الأذهان إلى البعد الاجتماعى والجوانب الثقافية، التى تكمن فى أعماق الحقيقة الاخلاقيـــة، استنادا إلى ما نشاهده من قابلية النظم الأخلاقية للتغير فى الزمان والمكان.

ولقد أكد « رينيه ديكارت » هـذه الفكرة، حين يقول فى مقاله عن المنهج : ما أعظم الاختلاف الذى يحدث فى طبيعة الانسان، إذ قدر له

بدلا من أن ينشأ ويترعرع منـذ حداثته بين فرنسيين وألمان ، أن يعيش طوال حياته بين الصينيين والمتوحشين .(٩١)

ولذلك ـ تقدمت الفكرة النسبية ، وبدأ الايمـان مع علماء الاجتماع والانثروبولوجيا الاجتماعية ، بمبدأ قابلية التغير فى الزمان والمكان ، وأنتهى الأمر أخيرا بانتصار وجهة النظر النسبية ، واخفاق وجهة النظر المعيارية .

ولذلك ـ وجدنا « لوسيان ليفى بريل » قد هاجم الأخلاق المعيارية هجوما عنيفا لاهوادة فيه . وافترض أن مبـــادىء الأخلاق النظرية أو « ماوراء الأخلاق Metamorales » انما تتعارض بعضها بعضا ، وتكتنفها الكثير من المتناقضات .(٩٢)

واستنادا إلى ذلك التعارض القائم فى أخلاق الفلسفة، أنكر ليفى بريل هذا الاتجاه المعيارى فى الاخـــلاق . وحاول أن يؤكد الاتجاه النسبى أو الوضعى، وأن يحقق موضوعية دراسة الحقيقة الأخلاقية، فأقام ما أسماه بعلم الظواهر أو العادات الاخلاقية .

والأخلاق المعيارية من وجهة نظر « ليفى بريل » هى أخلاق عقيمة مجدبة . حيث لانجد فى ميتافيزيقا الأخلاق الا صراعا رهيبا بين«الرواقية» و « الابيقورية » وبـين « الغيرية » و « الانانيـة » ، وبين أخلاق اللذة والمنفعة ، وأخلاق الواجب والعقل . (٩٣)

ولذلك رفض « ليفى بريل » معيـارية الأخلاق ، وأنكر البحث فيما وراء الأخلاق نظرا لعقمها وعـدم جدواها . (٩٤) فأعلن حذف الاخلاق المعيارية، واحلال العلم الوضعى والموقف النسبي لدراسة الظواهر الاخلاقية.

حيث أن علم الاجتماع الاخلاقى ، يؤلف نوعا من الفيزيقا الأخلاقيـــة Physique Morale ، ويبحث الظواهر الخلقية وقوانين تطورهـا فى مختلف العصور وفى سائر المجتمعات الثقافات[٩٥].

بمعنى أن هناك طبيعة خلقية Une Nature Morale ، هى بمثابة صلب البحث الوضعى فى علم العادات الاخلاقية ، ذلك العلم الذى يدرس الحقيقة الخلقية على أنها احدى «الوقائع الاجتماعية» أو «الاحداث الفيزيقية» (٩٦)

ونظرا لتلك الموازاة التى أقامها « ليفى بريل » بين العلم الأخلاقى ، والعلم الطبيعى ، فانه يستند إلى أن الظواهر الأخلاقية أنما تخضع لقوانين ثابتة، كما هو الحال فى العلوم الطبيعية . حيث أن الحقيقة الاخلاقية، تفترض القواعد والمسلمات ، التى تستمد أصولها من مصادر ثقافية وأصول اجتماعية، تتفاوت بتفاوت واختلاف الزمان والمكان . (٩٧) وإذا ما كانت العلوم الطبيعية تستند إلى الرياضيات، فان مجال البحث فى علم العادات الاخلاقية ، يستند هو الآخر إلى الثقافة والتاريخ . (٩٨)

واستنادا إلى ذلك الفهم ــ ذهب « ليفى بريل » إلى إمكان قيام العلم الوضعى والنسبى للاخلاق ، حتى ينهض بالبحث عن القواعـــد والقوانين الاخلاقية التى تحكم مختلف الظاهرات الخلقية .

وبذلك انتهى « ليفى بريل » ، إلى هدم التصور التقليدى للاخلاق ، ورفضه لمعيارية القواعد والمسلمات الخلقية، مستندا فى ذلك إلى قواعـد العلم الوضعى ، التى ليست إلا وصفا موضوعيا للاحداث والظواهر الخلقية كما هى قائمة بالفعل ، دون أن نتقيد بتصوير «ماينبغى أن يكون» .

وبذلك أنكر « ليفي بريل » تلك العموميـــة والضرورة التى تتعلق بفلسفة الواجب وأخلاق الفلاسفة ، حتى يؤكد موضوعية القواعـد والقيم الأخلاقيـة ، وحاول « ليفي بريل » بذلك الموقف أن يحل علم العادات الخلقية ، بديلا عن فلسفة الأخلاق حيث أن أخلاق الفلسفة ، تستند إلى وجهة النظر المعيارية ، على حين أن أخلاق علم الاجتماع تتقيد بوجهة النظر النسبية .

ولقد ثارت المعارضات والانتقادات التى أثارها « فوييه» و« بيلو Belot» و« بارودى Parodi » (٩٩) . بصدد احلال «علم العادات الخلقية» . محل «الفلسفة الخلقية». فرأى « فوييه Fouillée » أن إتجـــاه « ليفي بريل » النسبى . انما يهدم الأخلاق من أساسها ، دون أن يقيم اخلاقا ، فهو يهدم دون أن يشيد اخلاقا جديدة ، حيث أن « علم الظواهر الخلقية » ، الذى يدعى أنه يهدم الأخلاق ، لا يستطيع أن يحل بدلا منها . فالأخلاق إذن باقية . (١٠٠)

إلا أن « ليفي بريل » قد رد على فوييه ، زعمه أن علم العادات الخلقية إنما يهدم الأخلاق، دون أن يحل محلها. فيرى « ليفي بريل » على العكس من ذلك، أن علم الظواهر الخلقية إنما يحل محل الفلسفة الخلقية ، دون أن يكون فى حاجة إلى هدمها . فهو يحل محلها ، لأنه يرفض الاستمرار فى استخدام المصطلحات المجردة ، لتجديد المشاكل التقليدية الخاصة بفلسفات «الواجب» و«المنفعة» و«الخير». ولأن العالم الوضعى ، لايفكر تفكيرا نظريا تأمليا فى المعانى ، وانما يترك المناقشات الجدلية جانبا .

ويرى «ليفي بريل » أنه لا ينبغي أن يكون التفكير النظري في الاخلاق

أخلاقيا هو الآخر . فنحن لا ننتظر من أحد مؤلفات « علم الصوت » ، أو « علم وظائف الاعضاء » ، أن يكون « منسجما » مثل الصوت ، أو أن يكون « مؤلفا حيا » كالحياة نفسها ، فان رسوم أحد كتب « علم الحياة » إذا ما استرعينا إليها النظر ، لوجدنا فارقا بين هذه « الرسوم » ، وتلك « الوظائف الحيوية » التى تعبر عن تفاصيلها . (١٠١)

ولذلك سنألف — على حد قول « ليفى بريل » الا نجد فى علم العادات الاخلاقية ، صنوفا من التفكير القياسى المجرد ، أو تأملات الفلاسفة الاخلاقين ، بل سنجد فحسب تلك الملاحظات العلميــة عن الأجناس البشرية ، ونرى رسوما بيانية إحصائية ، وجداول اعداد ، وكل مايبدو من الوهلة الأولى ابعد مايكون عن نطاق ما نطلق عليه اسم « الأخلاق » على اعتبار ان الاهتمام الوحيد ، الذى يشغل العلم ، من حيث هو علم ، هو ان يجعل الحقيقة التى يدرسها حقيقة موضوعيــة . يمكن دراستها ومعالجتها من الخارج على انها اشياء — كما يقول دوركايم . (١٠٢)

وختاما — فان المسألة التى ينهض بها علم الاخلاق التقليدى ، وهى فى نظر « ليفى بريل » معيارية الأخلاق ، وبحث ما ينبغى ان يكون ، قد رفضت ، كى تنحصر فقط فى « النسبى » أو « الوضعى » بدراسة الظواهر الخلقية كما توجد ، ومعالجتها على انها « ظواهر طبيعية » . وذلك عن طريق الالتفات فقط إلى ما هو قائم بالفعل فى سائر الثقافات والمجتمعات . (١٠٣)

مشكلة الانسان والضمير الخلقى :

لما كانت اخلاق الفلسفة معيارية ونظرية ، فهى تنحرف فى زعم « ليفى بريل » عن الدراسة الموضوعية للحقيقة الاخلاقية ، كما انها ابتعدت عن النظر

إلى القواعد المسلمات الخلقية على أنهـــا « واقع معطى Donné » يخضع للمشاهدة ويستند إلى طرق البحث العلمى .

وبعد أن انتقد ليفى بريل ، المنهج الفلسفى فى دراسة الاخلاق ، وجد أن مصادر خطأ الفلاسفـة ، تكمن فى فرضين أساسيين عنى « ليفى بريل » بتنفيذهما :

وينحصر الفرض الأول ، فى « أن الطبيعة الانسانية ، تظل على حالهـــا دائما فى كل زمان ومكان . *La Nature Humaine* « *est toujours identique* à *elle - méme, en tout temps et tout lieu.* »(١٠٤) يعنى أن هذه الطبيعة الانسانية انما نعرفها معرفة كافيـة ، إلى الدرجة التى نستطيع معها أن نحدد قواعد السلوك المناسبة ، فى كل ظرف من الظروف .

ولقد إفترضت كل المذاهب الاخلاقية ـ فى زعم « ليفى بريل » صدق هذا المبدأ ،وأكدت صحة هذا الفرض ، إلى الحد الذى تذهب فيه مدرسة الواجب عند كانط ، إلى أن تشرع أخلاقا ، لكل كائن حر عاقل، وتقنن القانون الذى يلتزم به سائر البشر .

ولقد اعترض « ليفى بريل » ـ على هـذا المبدأ الفلسفى ، الذى يجعل من « الانسان على العموم L'homme en Général »(١٠٥) موضوعا من حيث المبدأ للتفكير الاخلاقى برمته . حيث أن فكرة الانسان المطلق أو العام ، هى فكرة مجردة وليست علمية . وانما يأخـذ علم الاجتماع بالانسان الواقعى التاريخى أو الانسان فى ضوء الوجود الاجتماعى .

ولذلك حاول « ليفى بريل » أن يبين إلى أى حـد ينبذ علم الاجتماع

فكرة الانسان العام ، التى يستند إليهـا علم النفس وعلم الاخلاق النظرى ، على الرغم من أنها فكرة مجدبة ، وترتبط على نحو شعورى بعقائد دينية ، يشاهدهـا علم الاجتماع فى كل مكان . وهى تلك الفكرة القائلة ، بوجود المبدأ الروحى الذى يعيش فى البدن ، ويبقى خالدا بعـد الموت . ويرى ليفى بريل أن تلك الفكرة التى نعتنقها عن الانسان العام ، قد نتجت أصلا عن تلك المبادىء الروحية والدينية . (١٠٦)

وإعترض ليفى بريل على تلك الفكرة ، حيث أن الفكر الوضعى لا يقبل أن يكون الانسان الذى اتخـذ موضوعا للتفكير لدى فلاسفة الاخلاق هو الانسان الذى يمثل الانسانية كلها تمثيلا صحيحا ، فهو على العكس من ذلك ، انسان من جنس خاص ، ومن عصر معـــين . (١٠٧) حيث تشهد التجربة الحقلية ، بأن الانسان ليس واحدا مطلقا ، وإنما يختلف باختلاف الحضارة والتاريخ .

ولذلك فقد تناسى الفلاسفة أن الانسانية ليست واحدة ، وانما تتخذ فى حياتها أشكالا متعددة تختلف باختلاف البناءات الثقافية والاجتماعية ، فان حضارة اليونان القديمة تختلف كلية عن تلك الحضارات البدائية .

كما أكدت الدراسات الانثروبولوجية الاجتماعية، نسبية القواعد الخلقية والمعايير العقلية، فى شتى المجتمعات والأزمنة ـ وتلك حقيقة علمية يتجاهلها الفلاسفة، وتؤكدها نتائج علم الانسان الإجتماعى المقارن أو «الأنثروبولوجيا المقارنة L'anthropologie comparée » .

ولذلك حاول ليفي بريل ـ أن يستعيض بفكرة الانسان العـــام

L'homme en général ذات المعنى الكلى المجرد، إلى فكرة «الانسان الفعلى المعطى فى الواقع الحى *L'homme donné dans la realité vivante* »(١٠٨).

وهكذا رفض « ليفى بريل » المسلمة الأولى ، أو الفرض الفلسفى الأول من الفروض النظرية لأخلاق الفلسفـة . أما عن الفرض الثانى ، فمؤداة ،هو المبدأ القائل بأن « محتويات » الضمير الخلقى ، تؤلف فيما بينها وحـدة عضوية متجانسة الاجزاء *Le centenu de la Conscience Morale forme un ensemble harmonieux et organique*(١٩).

واستنادا إلى ذلك المبدأ النظرى ، توجد علاقات منطقية ، لا يرقى إليها الطعن ، بين تلك الأوامر والواجبات التى يمليها علينا الضمير الخلقى. ولذلك كان لهذه الوحدة المتسقة فى محتويات الضمير الخلقى ، ما يقابلها من وحدة منظمة فى النسق النظرى لأخلاق الفلاسفة . وهـذا هو السبب الذى من أجـله يكتفى كانط ـ على حد تعبيره ـ بالاستماع إلى « صوت الضمير » ، والاطمئنان إليه فى تشييد الأخلاق .

ولقد رفض « ليفى بريل » ـ أيضا هـــذا المبدأ الثانى من مبادىء الأخلاق المعيارية ، فليس الضمير الخلقى وحدة عضوية متجانسة الاجزاء. حيث أننـا إذا فحصنا ـ محتويات ذلك الضمير فحصا موضوعيا ـ لوجدنا أنه من العسير أن يحتفظ هذا الضمير بوحدته العضوية المتجانسة .

فما أبعد محتويات الضمير من أن تظل ثابتة لأنها فى صراع ، ويلحقها التغير ، حين تستبعد بعض العناصر القديمة ، حتى تحل وتنضم فى بنية الضمير

تلك العناصر الجديدة، ولا يتم هذا التغير دون إصطدام بين محتويات الضمير، فى إستبقاء البعض، وإستبعاد البعض الآخر.(١١٠)

وهذا هو السبب الذى من أجله يعلن ليفى بريل – أن إنسجام محتويات الضمير، انما هو أمر ظاهرى، وليس إنسجاما حقيقيا، حيث أن هنالك ما يسميه «بتنازع الواجبات conflits des devoirs» تلك الواجبات الأخلاقية التى تتصارع فى بنية الضمير.

ولقد حاول أصحاب الفلسفات والنزعات الأخلاقية، هؤلاء الذين التفتوا إلى مسألة «تضارب الواجبات»، فحاولوا تفسير هذا التنازع فى الواجبات، عن طريق تفسيرها بوجود تلك الظروف التى لا يملك الإنسان تغييرها، أو قد يرجع هؤلاء الفلاسفة فكرة تصارع الواجب إلى مجرد التعارض بين الواجبات العادية.

وتلك تفاسير يرفضها جميعا «لوسيان ليفى بريل»، حيث أنه يفسر هذا التضارب بين الواجبات، فيرده إلى تلك الصراعات الكامنة فى بنية الضمير الإنسانى، بمعنى أن تصارع الواجبات إنما ينجم أصلاً عن «التناقض الداخلى» الحادث بين «محتويات الضمير».

ذلك التناقض الذى يصدر عن تعارض العناصر المتضادة التى توجد فى ضمير الإنسان، حيث تجذبه وتمزقه مختلف الإلتزامات...ومن هنا تتصارع وتتضارب محتويات الضمير، وتتمزق وحدته العضوية.(١١١)

وذهب «ليفى بريل» إلى أننا لو حللنا الضمير الخلقى لأحد النبلاء الفرنسيين فى القرن الثالث عشر. لوجدنا أن هذا الضمير يحتوى على عناصر

من أصل جرماني ترتبط بعقائد وعادات الشعوب التي احتلت « بلاد الغال la Gaule » .

وكذلك قد يحتوى هذا الضمير الفرنسي على عناصر من أصل مسيحي أى شرقي ، وهي عناصر تتصل اتصالا وثيقـــا بعقيدة وطقوس الكنيسة الكاثوليكية . وقد نعثر أيضا في محتويات هـذا الضمير على عناصر اغريقية ولاتينية، ولذلك يؤدي هذا المزيج الاجتماعي من المحتويات الثقافية والتاريخية ، إلى «أخلاق اقطاعية» ، أو «أخلاق الفروسية» . (١١٢)

ولذلك تصبح فكرة تجانس محتويات الضمير ، فكرة خاطئة من وجهة النظر الاجتماعية والتاريخية . (١١٣) وعلى هذا الاساس يرى ليفي بريل ، أن هذه المسلمة الثانية من مسلمات الفلسفة الأخلاقية ، ليست أمتن أساسا من المسلمة الأولى التي تتعلق بفكرة الانسان الكلي ، ومبدأ الطبيعة الانسانية التي تظل على حالها identique وتبقى هي هي دائما في كل زمان ومكان. وبانهيار هاتين المسلمتين تنهـــار في زعم « ليفي بريل » ، تلك الفروض النظرية التي على أساسها تقوم فلسفة الأخلاق .

« البيربايية Albert Bayet » ودراسة الظواهر الاخلاقية :

إذا كان دوركايم ـ بصدد المشكلة الخلقية ـ قد عالج مسائل الواجب والالزام والارادة والقيم ، من وجهة النظر الاجتماعيـة . وإذا كان ليفي بريل ، قد هدم التصور التقليدي للاخلاق المعيارية . فان « البيربايه » قد أكمل الاتجاه الوضعي في علم الاجتماع الأخلاقي ، وحاول أن يحقق « الموضوعية التامة » في دراسة الظواهر الاخلاقية .

فلقـــد بدأ « البيرباييه » كتابه الرئيسى عن « علم الظواهر الخلقية " La Science des faits Moraux " بنقد مختلف فلسفات الاخلاق التى تضع القواعد الخلقية ، وتشرع للمسألة الاخلاقية حلولا متباينة، فتارة تبحث تلك الفلسفات عن المبدأ الأخلاقى فى ذات الله، والارادة الالهية La volonté divine وتارة أخرى تضعها فى « الضمير La conscience » أو فى « العقل La Raison » وطورا يكون « الشعور Le sentiment » الانسانى مصدرا أخلاقيا، وطورا آخر تكون اللذة ، أو المنفعة الخاصة أو الجمعية L'intérêt particulier ou collectif " (١١٤).

ولكن الاخلاق عند « البيرباييه » لاتنحل إلى فلسفات، ولكنها تنحصر فى علم وضعى، وتتحقق دراستها فى « علم الظواهر الخلقية » ذلك العلم الذى يشرع للظاهرات الأخلاقية ، ويقنن لها قوانينها العامـة ، تماما كما تعالج العلوم الطبيعية سائر الظاهرات الفلكية والفيزيقية والبيولوجية .

ولذلك حاول « البيرباييه » أن يقيم الأسس الموضوعية لعلم الاجتماع الاخلاقى ، ولاشك أنه فى ذلك الاتجاه ، يتابع تعاليم المدرسة الدوركايمية، فلقد حدد « دوركايم » أبعاد الحقيقة الخلقية ، وحاول أن يبين طريقـة دراستها ، ومنهجه فى تفسيرها . فذهب إلى أن الطريقـة العلمية الوحيدة ، تتمثل فى حصر تلك الظاهرات والقواعد الأخلاقيـة فى قوائم محددة ، ثم تصنيفهـا وتبويبها ، حتى يتسنى لعالم الاجتماع تفسيرها ، بالقاء الضوء على أسبابها التاريخية ، ووظائفها الاجتماعية .(١١٥)

ويرى « البيرباييه » أن النتائج التى وصلت إليهـــا جهود دور كايم ،

وكتابات ليفى بريل فى علم الظواهر الخلقية ، يمكن أن نضعها فى قاعدتين أساسيتين :ــ

الأولى : وهى العدول نهائيا عن الفكرة القائلة بأن مهمة العلم الأخلاقى هى تحديد قواعد السلوك ، ولقد استعاض علماء الاجتماع عن هــذه الفكرة بفكرة أخرى ، وهى أن القواعد الخلقية ليست الا ظواهر اجتماعية .

أما عن القاعدة الثانية : فتتعلق بالعدول نهائيا عن الفكرة الوهمية القائلة ، بأن الظواهر الخلقية معروفة لدينا فى مجموعها دون حاجــة للبحث العلمى . فالحقيقة أن الظواهر الخلقية ، شأنها فى ذلك شأن الظواهر الطبيعية ، لا يمكن معرفتها معرفة علمية ، واستنباط القوانين التى تخضع لهــا ، إلا بعد بحوث شاقة وجهود مضنية .(١١٦)

ولقد حاول ليفى بريل فى كتابه عن « الاخلاق وعلم الظواهر الخلقية » أن يحقق مضمون تلك القاعدة الأولى عند « البيربابيه » ، حين فصل « ليفى بريل » فصلا تاما بين « وجهة النظر العلمية « Point de vue Scientifique » و « وجهة النظر المعيارية Point de Vue normatif » فيما يتعلق بدراسة المشكلات الاخلاقية ، ومعالجة الظواهر الخلقية على أنها معطيات Donnés يمكن دراستها من الخارج دراسة موضوعية .

أما عن القاعدة الثانية ــ فقد سار « البيربابيه » على هديها وأخذ نفسه على السير بمقتضاها ، وفى رأيه أن « دوركايم » لم يحقق مضمون تلك القاعدة تحقيقا تاما كاملا . ولذلك ذهب « البيربابيه » بالموضوعية الاخلاقية إلى أبعد حد ، ورأى أن « دوركايم » لم يتقيــد بتلك الموضوعية العلمية

التامه للاخلاق ؛ لأنه عكف مع أنصاره من أمثال « بوجلية Bouglé » و « فوكونيه Fauconnet » و « داڤى Davy » ،على دراسة الحقيقـــة الاخلاقية .

ولم يستطيع « دوركايم » فى رأى « بابيه » أن يفصل فصلا تاما بين وجهة النظر العلمية ، ووجهةالنظر المعيارية . فلقد حاول « دوركايم » فى دراسته للظواهر الخلقية ، أن يميز بين مايسميه بالظواهر السليمة normal وبفصلها عما يسميه بالظواهر المعتلة Pathologique . ولكن هـذا الفصل الدوركيمى ، قد كشف عن رأى ذاتى ورغبة فى تبرير بعض الظواهر أو القواعد ، والحكم عليها حكما « لايتمشى مع الروح الوضعى .

ففى كتـاب « دور كايم » عن « الانتحار Le suicide » نجـده يقول فى فقرة هامـة « يجب أن نقرر هـــذا المبدأ وهو أن قتـل الانسان لنفسه ، ينبغى أن يكون موضع الاستهجان والنفور (١١٧) .

Il faut Maintenir le principe, à sovoir que l'homicide de soi — même doit être réprouvé »

مثل هذه العبارة ـ تقرر فى رأىالبيرباييه ـ مبدأ خلقيا ، دون التوصل إليه عن طريق الاستقراء العلمى ، كما أنها تغير بطبيعة الحال وتقلل من قيمة المنهج الموضوعى الذى ينبغى أن يسود البحث العلمى . فقـد وضع دوركايم ـ بهذا المبدأ «معيارا خلقيا» دونأن يسبقه بدراسة موضوعية . وليس فى العلم مبادىء غير مسبقة ببحث أو تحقيق .

ويرى « البيرباييه » . أننا لا نجد من بين علمـــاء الاجتماع فى العصر

الحديث غير « ليفى بريل » الذى أستطاع ان يتحرر تماما من وجهة النظر الذاتية ، وأن يميز بوضوح بين القواعد التى تنظم السلوك ، وبين البحث عن القوانين التى تفسر هذا السلوك .

فقد إتضح الآن – كما يقول بابيه – إن الأخلاق ، وهى مجموعة القواعد والأوامر والواجبات ، إنما يكون لها وجودها الخاص ، كوجود الاديان واللغات والقوانين ، فهى إذن « معطيات التجربة » التى يمكننا أن ندرسها من الخارج . وينحصر البحث العلمى فى دراسة هذه « المعطيات » كما تظهر لنا فى المجتمعات الانسانية المختلفة ، ودراستها بنفس الروح التى يدرس بها عالم الطبيعة موضوعات بحثه .

ويضرب « البير بابيه » على ذلك مثالاً بقوله : إذا قلنا مثلا : « إن للسرقة جريمة لاتغتفر » فتلك قضية خلقية نرددها منذ أرسطو – ولكن لماذا إعتبرنا السرقة فى ذاتها جريمة ؟

التفت دوركايم ، إلى فكرة النفور والاستهجان La réprobation ، على إعتبار أن السرقة عند دوركايم ، هى موضوع إستهجان يجب أن ننتبذه ، ولكن هل هذا الاستهجان الذى موضوعه السرقة ، يعد شيئا أخلاقيا سليما chose normale ؟ أم نعده أمرا من الأمور المرضية chose morbide ؟ .

لقد بحث « ليفى بريل » – هذه المسألة بحثا علميا – وحاول أن ينحو نحوا موضوعيا ، حين يتساءل عما يكون هذا الاستهجان ؟ وكيف نشاهده فى مختلف الجماعات والثقافات ؟ وإلى أى قانون نصوغه ، يمكن لنا أن نرد مثل هذا الاستهجان ؟ وماهى طبيعة ظواهره فى سائر المجتمعات الانسانية ؟

مثل هذه المسائل ، هى ما ينبغى أن ينشغل به عالم الاجتماع الاخلاقى : دون أن يتقيد بمبادىء أو بمعايير سابقة ، تشوه البحث العلمى النزيه . (١١٨)

ولكن إذا كان « البير بابيه » قد شايع الاتجاه العلمى الموضوعى عند « ليفى بريل » إلا أن بابيه لم يتفق مع « ليفى بريل » فى بعض الجوانب ، ولم يتقيد كلية بتعاليمه ، بل خرج على بعضها ، وذهب بالموضوعية إلى أقصاها . واعترض على « ليفى بريل » قوله إنه من الممكن إقامة « فن أخلاقى عقلى » على أساس فكرة « التعديل » أو « الاصلاح » للأوضاع الاجتماعية القائمة ، بشرط أن يكون نوع الاصلاح أو التعديل ، مستمدا من الطريقة المنهجية التى إتبعت فى بحث الظواهر الاخلاقية .

ويرى البير بابيه على العكس من ذلك ـ أن فكرة « الاصلاح » أو « التعديل » ستصبح غاية فى ذاتها ، وهى غاية فلسفية ، تتخذ اتجاها أو معيارا فلسفيا يرفضه « البير بابيه » . لأنه يرى أن يقتصر عالم الاجتماع الاخلاقى ، على بحث الظواهر الخلقية بحثا موضوعيا فحسب ، دون أن يضع لها أى مشروع لتعديلها أو إصلاحها ، ومن ثم لا يحق لعالم الاجتماع فى ميدان الظواهر الخلقية ، أن يتقيد بمعيار ما . ولذلك يخطىء دوركايم حين يعطى لعلم الظواهر الخلقية ، الحق فى الثورة والاصلاح ، بقصد إزالة الاخلاق البالية والتقاليد العتيقة . (١١٩)

وبذلك نستطيع أن نقول إن « البير بابيه » قد خرج على بعض تعاليم المدرسة الدوركايمية ، لأنها تتقيد ببعض المبادىء والمعايير الفلسفية ، على حين أن « البير بابيه » أراد أن يخرج دراسة الاخلاق ـ كلية ـ كعلم موضوعى ، من نطاق الفلسفة نهائيا .

ولذلك أخذ « البيربابيه » على عاتقه إقامة المنهج العلمى لدراسة الظواهر الخلقية، وهو يرى أن الظاهرة الخلقية ليست ظاهرة « بسيطة » فى ذاتها، وإنما هى ظاهرة « مركبة » ، تحتاج فى تحليلها إلى عناية فائقة . ولكننا نتساءل بدورنا: فيم تتركب الظاهرة الخلقية . ؟

أشار « البيربابيه » فى الفصل الثانى من كتابه « علم الظواهر الاخلاقية» إلى طرق البحث العلمى التى يستخدمها عالم الاجتماع الاخلاقى فى دراسة الظواهر الخلقية . وهى ظواهر مركبة ، نستطيع أن ندرسها بتتبع أصولها وتطورها عن طريق دراسة المفردات والصيغ اللغوية ، ومن خلال الآداب والحكم والامثال ومظاهر الفن، وأيضا من خلال القوانين والتشريعات .

وحين نتتبع أصول هذه الظواهر الخلقية فى مظاهر الفن والآداب littératures ،والقانون droit واللغة Langue ،والعرف والقواعد Formules نستطيع أن نستنتج مع « البيربابيه » أن الظاهرة الاخلاقية ليست بسيطة ، وإنما هى «ظاهرة مركبة Un fait construit » فهى ليست جزءا من الحاضر أو الماضى ، وإنما نستخلصها ونجتزئها من خلال دراسة العديد من الحقائق والظواهر الاجتماعية .(١٢٠)

وعلى ذلك فكلما تعددت مصادر البحث ـ فى الظاهرة الخلقية ـ وكلما اشتملت الدراسة على عدد أوفر من النماذج الاجتماعية ، كلما استطعنا الحصول على معلومات أوفى عن الحالة الخلقية للمجتمع موضوع الدراسة .

فاذا افترضنا مثلا ـ أننا نريد البحث عن الاتجاه الخلقى فى مجتمع معين بالنسبة لظاهرة السرقة . فاننا نستطيع أن ندرس ذلك الاتجاه بدراستنا للصيغ اللغوية والأمثال التى تظهر فى أحاديث الناس عن السرقة . ولكن معرفتنا

بتلك الظاهرة ستزداد بلاشك إذا رجعنا أيضا إلى نصوص القانون الجنائى الخاصة بجريمة السرقة ، ومقارنتها بالنتائج التى نصل إليها من دراسة أحكام الرأى العام ، وما يحتويه الانتاج الأدبى عن السرقة ، فاننا سنصل فى النهاية إلى تحديد تام للظاهرة التى ندرسها .(١٢١)

وقد لاحظ « البيرباييه » أن دوركايم ، قد ميز أحد عناصر الظاهرة الخلقية فى فكرة الالزام L' obligation (١٢١) . ولكن الاتجاه العلمى — عند البيرباييه ، فى دراسة الظواهر الخلقيـــة ، يجب أن لا ينحصر فى دراسة «الواجبات» والافعال الملزمة فحسب فقد كانت هذه الفكرة هى السائدة عند معظم فلاسفة الاخلاق ، ولذلك حاول أحد الفلاسفة وهو جويو Guyau أن يرسم لنا صورة « للاخلاق بدون جزاء ولا إلزام » فى كتابه « *Esquisse D'une Morale sans obligation, ni sanction* » (١٢٣)

ولكن « البيرباييه » ينكر هذا الاتجاه الفلسفى فى الاخلاق ، لأن الأمر لايتعلق كما يتوهموا بالتمييز بين «الخير Le Bien والشر Le Mal » على اعتبار أن الخير هو ما يفرض ، والشر هو ما يحرم أو يمنع . ولكن الحقيقة فى نظر « باييه» ، أن الحياة الخلقية لاتقتصر على التمييز بين أفعال ملزمة، إما بالسلب وإما بالايجاب،حيث يتسع نطاق الأخلاق ،فبجانب الافعال الملزمة ، هناك أفعال مستحسنة ، وهى أفعال تنصح بها الأخلاق ولكن لاتوجبها .

بمعنى أن هناك — عند « البيرباييه » أشكالا خلقية ، تتفاوت فى قوتها ، وتتدرج بين المثالية التى لاتتحقق الا لدى الحكماء والانبياء وبين الافعال العادية التى يؤديها سائر الناس . واللغة نفسها تؤكد هـذا التدرج . فهناك القديس Saint والحكيم Sage ، والأمين Honnête ، والنبيل ، والشهم

و الفاضل ، والمواطن العادى citoyen . فلماذا نحذف إذن هـذا التدرج ودراسة الاشكال الخلقية المختلفة، من دراستنا للأخلاق والظواهر الخلقية .؟ هذه هى الفكرة الرئيسية التى أثارها «البيرباييه» فى كتابه « علم الظواهر الخلقية » .(١٢٤)

ولكن كيف نحدد مجال علم الظواهر الاخلاقية ؟. يقول « ليتريه Littré» فى تعريفه لعلم العادات الأخلاقية بأنه « علم دراسة أساليب الحياة بما تشتمل عليه من العادات والعرف والاحكام الاجتماعية السائدة، بين مختلف الشعوب، فى سائر الأزمنة والقرون» (١٢٥).

ولكن « البيرباييه» لا يأخذ بهذا التعريف الشامل الفضفاض، ولا يدرس العادات الخلقية بمعناها الواسع الذى يعنيه «ليتريه» . فقد جمع « ليتريه »فى تعريفه كل العادات ، وضم سائر الحقائق الجمعيـة ، فى مفهوم الاخلاق ، ومن ثم تصبح الاخلاق عنـد « ليتريه » هى دراسة « كل ماهو اجتماعى « Tout ce qui est Social .

ولكن الظواهر الأخلاقية عند « البيرباييه » لا تعنى هذا الفهم الشامل الوسيع ، ولا يستخدم علم الظواهر الخلقية ، فى دراسة هذا الخلط المضطرب لكل الظواهر الاجتماعية . وإنما تهدف الدراسة الموضوعيـة لعلم الاخلاق الاجتماعى ، إلى معالجـــة تلك العادات Moeurs التى تتصل بالخير ، وتلك الظواهر التى ترتبط بالشر فى حياتنا الاجتماعية .

ولكن يتساءل « البيرباييه » كيف نحصل على تلك الظاهرات والعادات التى تؤلف ما ندعوه وما نسميه بالاخلاق ؟؟

هناك عند « البيربابيه » طريقان لابد من عبورهما ، وبابان أساسيان لابد من طرقهما للتوصل إلى كبد الحقيقة الاخلاقية .

يتعلق الأول بميـــدان الظاهرات التى يدرسها علم الاجتماع الجنائى *La Sociologie Criminelle* وعلم الاحصاء الاخلاقى *La statistique Morale*.
أما الثانى فيتعلق بميدان الظواهر الجمعية ، ودائرة الاخـــلاق الجمعية *L'éthologie Collective* . (١٢٦)

أما عن الميدان الأول ـ فيرتبط بدراسة ظواهر الجريمة ، ومظـــاهر الإنحرافات ، كأن نحدد مثلا ـ عن طريق الاحصاء ، جرائم القتل والسرقة والانتحار . ولكن تلك الاحصاءات فى رأى « البيربابية » انما تعبر عن حقائق وأعداد مضبوطة des chiffres précis ولكنهـــا ليست مؤكدة non des chiffres sûrs . حيث أن الإحصاءات لاتؤدى إلى حقائق يقينيه كل اليقين ، وإنما تؤدى فقط إلى « إحتمال » ولكنا نعلم أن اليقين المستند إلى احتمال ، يقين مشكوك فيه ، من الناحية المنطقية الخالصة .

أما عن الميـــدان الثـانى الذى يرتبط بالاخـلاق الجمعية (١٢٧) L'éthologie Collective تلك التى يعرفها «M. Berr» بأنها خصائص الحشود والجماعات التاريخية ، كما نلمسها ونشاهدها فى الشعوب القديمة والمجتمعات الحديثة ، وكما تنتظم أيضا فى المجتمعات السياسية .

وتلك الاخلاق الجمعية ، هى التى تعبر فى الواقع عن سيكولوجيا الشعوب *La Psychologie du peuple* ، وهى ما يسميه المؤرخـــين بروح العصر (١٢٨) ، تلك «الروح الجمعية» التى تصدر عن ، الوسط الانسانى

Milieu humain »،والجغرافى فلكل شعب روحه وسيكولوجيته وأخلاقه، بدراسة «الفلكور»، والعناية بالأدب واللغة والقصص الشعبي والاساطير.

ونستخلص من كل ذلك – أن عالم الظواهر الخلقية ، عالم زاخر ممتلىء بالجوانب التى ينبغى بحثهـا ودراستها . ولذلك يرى « البيربابيه » أن الظواهر الخلقية إذا كانت«مألوفة»لدينا ، لأنها تظهر فى علاقاتنا اليومية ، فليس معنى ذلك بالضرورة أننا نعرفها معرفـة علمية . فنحن نجد أن كل الناس يتكلمون ، ولكن كم منهم من يدرك المشاكل العويصة التى تثيرهـا اللغة أمام«عالم اللغة *Philologue* » ورجل المنطق،وعالم الاجتماع .(١٢٩)

* * *

وختاما – فان مساهمة « البيربابيه » فى علم الظواهر الخلقية ، قد بلغت بالفكرة الوضعية إلى أقصاها ، ووصلت بموضوعيه الاخـــلاق إلى أبعد الآماد . وما يعنينا من ذلك . . . هو أن المشكلة الأخلاقية ، قد خرجت نهائيا عند « البيربابيه » من ميدان البحث الفلسفى .

وفى الفصل القادم – سنرى كيف عالج الاجتماعيون «المشكلة الدينية» . وكيف ساهموا بصددها مساهمات تؤكد على المصادر الاجتماعيـة فى دراسة حقائق الدين، وفهم مقولات الوجود . وهنا تتجلى أيضا النظرة الاجتماعية فى مباحث ميتافيزيقية من الدرجة الأولى، حين تكشف عن مضامين اجتماعية لمقولات «الله»و«النفس»و« العالم » .

ملاحظات ومراجع الفصلين الأول والثاني

---

1. Comte, auguste. *Pensées et Préceptes*. recueillis par Georges Deherme, Paris. 1924 P. 223.

ملحق النصوص ... النص الأول

2. Ibid ; P. 219.

ملحق النصوص ... النص الثاني

3. Ibid : P. 263.

4. Séailles, Gabriel & Paul Janet ., *Histoire de la Philosophie*, Quatrième Edition, Paris. 1928. P. 881.

5. Lévy - Bruhl , Lucien ., *La Philosophie D'auguste comte* ,, Quatrième Edition, Paris. 1921. P. 350.

6. Ibid : P. 354 — 355.

7. Comte, Auguste., *Pensées Et Préceptes*, Recueillis Par Georges Deherme, Paris. 1924. P. 3.

ملحق النصوص ... النص الثالث

8. Comte, Auguste., *Philosophie Positive, Resume,, Par Emile Rigolage*, Flammarion. Paris. V.III. P. 61.

9. Ibid : P. 78.

10. Runes, Dagobert., *The Dictionary of Philosophy*, Philosophical Library, Fourth Edition, New york. 1942. P. 243.

11. Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*, Schliecher Frères, Tome Troisième, Paris. 1908. P. 402.

12. Ibid : P. 421.

13. Ibid : P. 402.

14. Ibid : P. 421.

15. الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى « من فلسفة الدين عند الغزالى » مهرجان الغزالى فى دمشق، شوال ١٣٨٠ – مارس ١٩٦١ . الذكرى المئوية التاسعة لميلاد ابى حامد الغزالى – نشرة المجلس الاعلى لرعاية الفنون والاداب والعلوم الاجتماعية . ص٨٨

ملحوظة : أنظر أيضا :

«Runes, Dogobert., *The Dictionary of Philosophy.*, P. 235».

16. Linton, Ralph., *An Introduction to Anthropolcgy*, Macmillan, Second Edition. New york. 1959 P. 527.

17. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires De La Vie Religieuse*, Félix Alcan, Paris. 1912. P. 593.

18. Ibid : P. 594.

19. Durkheim, Emile., *Sociology and philosophy*, Trans. By Pocock, London. 1953. P. 48.

20. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires* de la vie Religieuse., P. 600.

21. Abernethy, George & Langford., *Philosophy of Religion*, Macmillan, New york. 1962. PP. 7 - 8

22. توفيق الطويل – الفلسفة الخلقية – نشأتها وتطورها ، الطبعة الأولى القاهرة ١٩٦٠ . ص ٢٦٥ .

23. Durkheim, Emile., *L'Education Morale*, Paris. 1925. pp. 6 - 7.

24. Ibid : P. 8.

25. Ibid : P. 9.

« أنظر الترجمة العربية لهذا الكتاب للأستاذ الدكتور السيد محمد بدوى»

(بتكليف من وزارة التربية والتعليم)

26. Renouvier, Ch., *Science de La Morale,* Nouvelle Edition, Tome Premier, F. Alcen. Paris. 1908. P. V

ملحق النصوص ... النص الرابع

27. Broad, C.D., *Five Types of Ethical Theory,* Kegan Paul, London. 1944. P. 4.

28. Ibie : P. 21.

29. Ibid : P. 15.

30. Ibid : P. 40.

31. Ibid : P. 48.

32. الدكتور عادل العوا ... « القيمة الخلقية » مطبعة جامعة دمشق سنة ١٩٦٠ ص ١٨

33. Mannheim, Karl, *Essays On Sociology of Knowledge,* Routledge, London. 1952. P. 5.

34. Stark., Werner., *The Sociology of Knowledge* , Kegan Paul, London. 1960. P. 126.

35. Ibid : P. 127.

36. Gurvitch, G., *Morale Théorique Et Science des Moeurs,* Press. Uuivers. 1948. P. 1.

37. Le Senne, René ., *Traité de Morale Générale,* Logos, Press. Univers. Paris. 1949. P. 378.

38. Ibid : P. 391.

39. Ibid ; P. 402.

40. Ibid ; PP. 430 - 431.

41. Ibid ; P. 500.

42. Boutroux, Emile., *Etudes D'histoire de la Philosophie*, F.Alcan. Paris. 1925. P. 11.

43. Séailles, Gabriel & Paul Janet., *Histoire de la Philosophie*, Ouatrième Editon, Paris. 1928. P. 406.

44. Broad, C.D., *Five Types of Ethical Theory*, Kegan Paul, London. 1944. PP. 44 - 85.

45. Ibid : P. 91.

46. Ibid : P. 116.

47. Ibid : P. 117.

84. Cresson, André., *Le Problème Moral Et Les Philosophes*, Collec. A. Colin. Paris. 1947. P. 133.

49. Ibid : P. 134.

50. Ibid : P. 135.

51. Durkheim, Emile. *Sociology and Philosophy*, Trans. By D.F. Pocock, London. 1953. P. 35.

52. Ibid : P. 36.

53. Ibid : P. 37.

ملحوظة :

أنظر « أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق »
للاستاذ الدكتور السيد محمد بدوى . فصلة من مجلة كلية الآداب
جامعة الأسكندرية المجلد الثالث عشر سنة ١٩٥٩ .

54. Ibid ; P. 40.

55. Ibid ; P. 42.

56. Ibid ; P. 44.

57. Ibid ; P. 45

58. Ibid ; P. 45.

59. Ibid ; P. 50.

60. Ibid ; P. 51.

61. Ibid ; P. 52.

62. Ibid : P. 54.

63. Ibid ; P. 56.

64. Ibid ; P. 57.

65. Durkheim ; Emile., *L'Education Morale.* Paris . 1925 . PP. - 124. 125.

66. Ibid : P. 125.

67. Ibid ; P. 126.

86. Ibid ; P. 129.

69. Ibid ; P. 130.

70. Ibid ; P. 132.

71. Ibid ; P. 134.

72. Ruyer, Raymond., *Philosophie de Valeur*, Collect A. Colin. Paris, 1952. P. 122.

73. Ibid ; P. 5.

74. Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy*, Trans. By D. F. Pocaock, Cohen & West, London. 1953. P. 80.

75. Ibid ; P. 81.

76. Ibid ; P. 82.

77. Ibid ; P. 83.

78. Ibid ; P. 84.

79. Ibid ; P. 85.

80. Ibid ; PP. 86-87.

81. Ibid ; P. 57.

82. Ibid ; P. 58.

83. Ibid ; PP. 87-88.

84. Ibid ; P. 88

85. Ibid ; P. 91.

86. Ibid ; P. 92.

78. Ibid ; P. 93.

88. Ibid ; P. 53.

89. Ibid ; P. 96.

90. Cuvillier, A., *Introduction à La Sociologie,* Collec. A. Colin. Paris. 1949. P. 8.

91. Ibid ; P. 17.

أنظر الترجمة العربية لهذا الكتاب ـ للاستاذ الدكتور السيد محمد بدوى)

92. Gurvitch, G., *Morole Théorique Et Science des Moeurs,* Press. Univers. Peris. 1948. P. 9.

93. Ibid ; P. 11.

94. Ibid ; P. 12.

95. Ibid ; P. 14.

69. Ibid ; P. 15.

97. Ibid ; P. 16.

98. Ibid ; P. 17.

99. Ibid ; P. 18.

100. Lévy - Bruhl, Lucien., *La Morale Et La Science des Moeurs,* Dixième Edition, F.Alcan, Paris. 1927. P. 11.

أنظر الترجمة العربية لهـذا الكتاب للدكتور محمود قاسم

ومراجعة الأستاذ الدكتور السيد محمد بدوى ـ القاهرة ١٩٥٣ .

101. Ibid ; P. IV

102. Ibid ; P. 24.

103. Ibid ; P. 66.

104. Ibid ; P. 67.

105. Ibid ; P. 70.

106. Ipid ; P. 81.

107 الأستاذ الدكتور محمد بدوى – « أصول المذهب الإجتماعى فى الأخلاق» فصله من مجلة كلية الآداب، جامعة الاسكندرية ، المجلد الثالث عشر سنة ١٩٥٩ ص ٩٤ .

108. Lévy - Bruhl, Lucien., *La Morale Et la Science des Moeurs,* Dixième Edition, F. Alcan, Paris. 1927. P. 85.

ملخص النصوص ... النص الخامس

109. Ibid ; P. 83.

110. Ibid ; P. 84.

111. Ibid : P. 85.

112. Idib ; P. 87.

113. Ibid ; P. 88.

114. Bayet, Albert., *La Science des Faits Moraux,* F. Alcan, Paris. 1925. P. 2.

115. Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy,* London. 1953. P.49.

116. Bayet, Albert, Albert., *La Science des Faits Moraux,* F. Alcan, Paris. 1925. PP. 2 - 3.

117. Ibid : P. 4.

118. Ibid ; P. 5.

119. Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy,* London. 1953. P. 65.

120. Bayet, Albert., *La Science des Faits Moraux,* F. Alcan, Paris. 1925. P. 17.

121. Ibid ; PP. 17 - 18.

أنظر « أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق » فصلة من مجلة كلية الآداب جامعة الأسكندرية ـ للاستاذ الدكتور السيد بدوى ـ المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ ص ٩٩ .

122. Ibid ; P. 18.

123. Ibid ; P. 19.

124. Ibid ; P. 20.

125. Ibid ; P. 75.

126. Ibid ; P. 77.

127. Ibid ; P. 79.

128. Ibid ; P. 80.

129. Ibid ; P. 6.

الفصل الثالث

المشكلة الدينية

* تمهيـــد
* مراحل الفكر الدينى عند كونت .
* الظاهرة الدينية عند « كولانج Coulanges » .
* الإتجاه الوظيفى التاريخى عند « دوركايم » .
* الدين والسحر .
* التـــابو Taboo
* الدين التوتمى .
* الألوهية والتوتمية .
* « النفس » مصيرها وخلودها وعلاقتها بالبدن .
* التوتمية كنظرية كوزمولوجية فى الوجود .

تمهيد :

لاشك أن مشكلة الدين ترتبط بمسائل فلسفية تتعلق بالضرورة بتاريخ الفلسفة ، حيث صدرت مع هذا التاريخ الميتافيزيقى ، البدايات الأولية للفكر الدينى ، وبخاصة عند قدماء اليونان منذ « هزيود و هومير » (١) بمعنى أن المشكلة الدينية ، هى قديمة قدم الفكر الفلسفى (٢) . فقد تكلم «أفلاطون» عن « مثال الخير» و« مثال المثل » (٣) وعالج « أرسطو » فكرة « القوة والفعل Le puissance et l'acte » والامكان والضرورة ، كما أصطدم أيضا بفكرة «العلة الأولى» و«المحرك الأول» (٤) .

وفى الفلسفة الحديثة ، إصطنع « ديكارت » ، منهجا فلسفيا للتوصل إلى يقين يؤكد به ذاته ، كما حدثنا عن دلائل أنطولوجية وبراهين عقلية تؤكد وجود الذات الالهية ، وكلها تتعلق بفكرتنا عن الخالق و«الكامل» و«اللامتناهى» (٥) .

كما إصطدم « كانط » أيضا بمشكلات الأنطولوجيا ، فى موقفه النقدى للمعرفة ، فنى «نقد العقل الخالص» إعتبر المبحث الالهى مبحثا ميتافيزيقيا خالصا لاقبل له بالعلم ، إلا أنه يتراجع فى «نقد العقل العملى» (٦) ، لكى يستند أخيرا إلى الأخلاق والدين . فافترض للواجبات الاخلاقية مصدرا إلهيا ، على أعتبار أن الدين عند كانط هو المصدر البعيد الذى يبرر الأخلاق ، وأن الله سبحانه وتعالى هو المصدر الدينى لفكرة الواجب الأخلاقى . (٧)

ويرى « كانط » ، أن الأفكار الأنطولوجية الرئيسية ، كأفكارنا عن « الله Dieu » . و« النفس أو الذات Le Moi, » « والعالم Le monde »

إنما هى أفكار أساسية فى الذهن ، تتصل بمبادىء كلية وعامة فى مدركاتنا وتعقلاتنا Raisonnements .

وترتبط تلك الافكار الثلاثة على « نحو تركيبى synthétiquement » يتعدى التجربة ، ودون أن يستند إلى مصادر ترانسندنتالية للحساسية والمعرفة(٨) .

وهنا تكمن نقطة الضعف الشديدة ، فى فلسفة كانط ، حيث أنه إمتحن تلك المقولات الانطولوجية فى ضوء فلسفته العلميـة ، وأنتهى للأسف إلى بطلانها واستحالتها كمعارف للانسان ، بحجة أنه لا توجـد لتلك المقولات الميتافيزيقيـة الخالصة ، إمدادات معطاة Donné فى الحساسية كى تصاغ فى قوانين قبلية .

ولذلك كانت فلسفة كانط الترانسندنتالية هزيمة للميتافيزيقا ، وانتصار للمعرفة العلمية التى غزت الفلسفة فى عقر دارها ، ثم صدرت النزعـة الوضعية التى لا نجدهـا إلا مجرد تطبيق لفلسفة كانط ، وبخاصة فيما يتعلق بالجانب النقدى منهـا ، حيث أن المذهب الوضعى مدين إلى كانط فى أنه أستطاع الاعتماد على «العلم» والانصراف عن «الفلسفة» .

فرفض أوجست كونت البحث فى «المطلقات» ، وأنكر القول بالجوهر الميتافيزيقى ، حيث أشار فى خطاب إلى صديقه « ڤالا Valat » فى ١٥ مايو سنة ١٨١٨ ، وذكر فيه كونت أن «المطلق L'absolu » لا وجود له فى العالم ، وأنه لا يوجد إلا «النسبى relatif » (٩) من حيث أن المطلق ليس إلا فكرة زائفة fausse لا يقبلهـا العلم الوضعي ، الذى يقتصر على المعرفة النسبية .

مراحل الفكر الديني عند كونت :

وبصدد المشكلة الدينية ، حاول كونت أن يخضع الدين للفكر الاجتماعى الوضعى ، وذلك استنادا إلى دراسة الظاهرة الدينية ، وتطبيق قانون الأحوال الثلاثة ، بحيث يصدق على تطور الفكر الدينى برمته .

ولذلك قسم كونت المرحلة اللاهوتية L'Etat Théologique إلى ثلاثة أطوار ، تبدأ بظاهرة عبادة الطبيعة كالشمس والنجوم ، ويسميها كونت « الحالة الوثنية Fétishisme » (١٠) وتشتق كلمة « fetish » من الأصل البرتغالى « Feitico » كما أنها مشتقة أيضا من الأصل اللاتينى «Facticius»، وتعنى «رقية» أو «طلسم» أو «تعويذة» .

ولقد استخدمت هـذه الكلمه بين البرتغاليين ، أثناء تعاملهم مع زنوج غرب افريقيا ، كما تعنى وتشير إلى أشياء خاصة ، مثل الأسنان أوالمخالب، أو المحار أو الريش ، وكلهـا من تلك الأشياء التى كان يرتديهـا الزنوج ويضفون عليها طابعا دينيا مقدسا ، يستمدون منه الحظ والفأل الحسن(١١)

واستنادا إلى قانون التطور العقلى ، يتحرر الفكر الدينى من تلك الحالة الوثنية الخالصة ، فيتقدم الفكر نحو الطور الثـانى من المرحلة اللاهوتيـة ويسميه كونت « بمرحلة تعـدد الآلهة Polythéisme » وفى تلك المرحـلة يتطور الفكر الدينى عند كونت ، من النظر إلى الطبيعـة ، إلى النظر العقلى والتأمل والخيـال (١٢). ثم يصل الفكر الدينى إلى أوج تطوره فى مرحلة « التوحيد الالهى Monothéisme » . (١٣)

وما يعنينا من تلك الحالات الثلاثة لتطور الفكر الدينى ، هو أن كونت قـد افترض قانونا تغيريا ديناميكيا ، يفسر تلك التطورات التى طرأت على

الظاهرة الدينية، كما أنه يؤكد أن لهذا القانون «دوره العقلى Role Mental» و«دوره الاجتماعى Role Social».

ويتمثـــل الدور العقلى فى ذلك «الاضمحلال أو التقهقر السريع Un rapide décroissement» (١٤) حيث أن كونت فى قانونه الثلاثى لتطور الدين، قد اعتبر عبـادة الأصنام والشمس والنجوم، هى الظاهرة الدينية الأولى، «والصورة الأولية» لفجر الدين الانسانى. حيث كانت الافكار الدينية فى رأى كونت، متحدة اتحادا تاما ومباشرا بالاحساسات والمشاعر.

ثم كانت ظاهرة «تعدد الآلهة polythéisme» التى هى بمثـــابة أول أضمحلال أو تقهقر أو هبوط عام Un Premier décroissement général فى التفكير الدينى، كما كان «التوحيد Monothéisme» سببا فى ازدياد هذا الاضمحلال والتقهقر فى الفكر الدينى. (١٥)

هذا عن الدور العقلى لقانون كونت، أما عن الدور الاجتماعى، فيتمثل فى أن الديانة الانسانية قد كانت منبعا لـكل الظواهر الاجتماعية، من سحر وعلم وسياسة واقتصاد، ثم تحررت الوظائف الاقتصادية والسياسية من الوظيفة الدينية شيئا فشيئا.

ومن ثم كان القانون العـام للتطور الدينى هو «التقهقر» فقد بدأت ديانة الانسان «بالوثنية»، لأنها كانت ديانة منزلية تتعلق بالاسرة و«آلهة الاسرة»، ثم تطورت إلى حالة أرقى وتحققت فى ظاهرة «تعدد الآلهة»، بظهور «المدن»، وتحول الأسر والعشائر والقبائل كى تتركز جميعها فى مدن وأقاليم. وبظهور الحضارات والامبراطوريات الكبرى، ظهرت «ديانة التوحيد».

الظاهرة الدينية عند « كولانج » :

ولقد أكد « فوستل دى كولانج Fustel De Coulanges »هذه الصورة التاريخية لتطور الفكر الدينى - فى كتابه المشهور عن « المدينـــة العتيقة La Cité Antique » . حيث أعلن « كولانج» أن الدين قد صدر فى أحضان الأسرة ،وأنه يتحكم فى كل مايتعلق بالأسرة من نظم «الزواج»و«التبنى» « والملكية »و«الميراث» و«القرابة » (١٦) .

وبذلك كشف « كولانج » عن مضمون الوظيفة البنائية للدين الرومانى القديم ، والقى ضوءا على تلك الرابطة الوظيفية التى تربط الدين بشتى الأنساق والنظم السائدة فى البناءات الرومانية واليونانية القديمة .

فالدين فى المجتمع الرومانى القـــديم ، قد كان - فى رأى كولانج - مرتبطا أساسا بالأسرة مستندا إلى نظمها تلك التى تتعلق « بالبـدنة العاصبة agnatic lineage » ، وبقوانين « الميراث والملكية » و « السلطة الأبوية Patriarchal » (٧١) .

وكان الاب هو الرئيس الأعلى للديانة المنزلية بمعنى أن الدين القديم ، قد ربط بين النظم الاجتماعية الأسرية ربطا وظيفيا، كما كان «الدين الرومانى» بمثابة حجر الزاوية فى البناء الاجتماعى ، إلى الدرجة التى معها تنطبق صورة الدين القديم ، انطباقا تاما على صورة البناء الاجتماعى الرومانى العتيق .

كما كانت « عبادة الاسلاف Worship of ancestors » هى جوهر الدين العائلى، تلك العبادة التى تطورت فيما بعد ، واتخذت شكل عبادة الابطال، تلك العادة الإجتماعة القديمة التى ظهرت بظهور المدن .

وما يعنينا من كل ذلك ـ هو أن الظاهرة الدينية قد تطورت خلال التاريخ، وكانت الأسرة هي مهد الدين، وهي التي «صنعت آلهتها» بنفسها ولنفسها، على حد تعبير كولانج ، كما كان الدين هو الأساس الذى تستند إليه النظم الاجتماعية، كالزواج ونظم القرابة ـ وفى هذا المعنى يقول أفلاطون « إن القرابة هي المشاركة فى نفس الآلهة المنزليين » (١٨) .

الاتجاه الوضعي التاريخي عند « دوركايم » :

وتحقيقا لذلك الاتجاه التاريخي الوظيفى ، الذى نشاهده عند « فوستل دى كولانج » ، وجدنا تلميذه النجيب « إميل دوركايم » ، يحاول تطبيق المنهج التاريخي ، وربطه بأسس التحليل السوسيولوجى، فى دراسة الظاهرة الدينيـة ، وتطور الفكر الدينى ، ويرتبط المنهج السوسيولوجى التاريخي عند دوركايم ، بناحيتين، إحداهما « بنائية Structural » والثانية «وظيفية functional » .

وتتعلق الناحية الأولى بالمظاهر البنائية الاستاتيكية الثابتة ، أما الناحية الوظيفية، فترتبط بالمظاهر الديناميكية التغيرية (١٩) . وحاول دوركايم أن يطبق هذا المنهج البنائى الوظيفى على الظاهرات الاجتماعيـــة والدينية ، وذلك بالالتفات إلى «تاريخ الظاهرة» ودراسة ماضيها وتطورها التاريخي ووظيفتها الاجتماعية ، وعلاقاتها البنائية التى تربطها بسائر النظم والظواهر الاجتماعية الأخرى .

فاذا ما أردنا مثلا دراسة آلهة الاغريق ، فعلينا طبقا لمنهج دوركايم ، أن نتتبع تطور «فكرة الألوهية» خلال التاريخ اليونانى، وعلاقة هذا التطور بالتغيرات التى تطرأ على البناء الاجتماعى ، بدراسة نظم الأسرة اليونانيـة

القديمة ووظيفتها، والكشف عن طبيعة بناء الأسرة الأبوية Patriarchal Family ونظم المدينة اليونانية ودستورها (٢٠) .

وفى ضوء تلك الدراسة الاجتماعية والتاريخية ، نستطيع أن نتوصل - فى رأى دوركايم - إلى فهم واضح لآلهة الاغريق، وأن تكون لدينا فكرة أكثر عمقا عما كنا عليه قبل التحليل الإجتماعى والتاريخى .

حيث أن الظروف الاقتصادية والسياسية تلعب دورها فى إحداث التغيرات الدينية ، والتأثير المباشر فى تطوير الأفكار التى تتعلق بالآلهة القديمة. كما أن النسق الفكرى الذى يرتبط بآلهة اليونان ، إنما يلقى ضوءا على طبيعة النظم الاجتماعية السائدة فى بنية المجتمع ووظائفها .

ولذلك كانت كل النظم الاجتماعية عند دوركايم ، هى ذات أصل دينى ، حيث عثر دوركايم فى جوف الدين على نشأة أو ميلاد كل «نظام اجتماعى» ، وإنتهى إلى أن روح المجتمع كامنة فى روح الدين، وأن كل ماهو اجتماعى - كما هو الحال عند أستاذه فوستل دى كولانج - هو دينى الأصل .

كما تمتاز الحقيقة الدينية بأنها حقيقة اجتماعية وجمعية (٢١) . إذ أن الدينى لايصدر إلا عن الجمعى، ولا يتحقق إلا فى المجتمع الذى يستمد منه كليته وضرورته . ولذلك كان الشعور الدينى هو فى ذاته شعورا جمعيا ، على اعتبار أن الدين نابع عن المجتمع ، وليس صادرا عن مشاعر الفرد .

ولذلك انتقد دوركايم بشدة تلك المواقف الفلسفية التقليدية ، التى طالما فسرت قدرات الانسان ومثله العليا ومشاعره الدينية ، بربطها ببعض

الصور الفطرية التى تضطرب فى نفس الانسان وتجربته ، والتى تعتمل فى ذاته الفردية .

ولذلك رد دوركايم ، تلك «الصور الدينية» والقدرات السامية والمثل العليا ، إلى عالم آخر ، يتمايز تماما عن عالم الانسان الفرد ـ وذلك هو عالم المجتمع الزاخر بالقدرات والصور والمثل الدينية .

ويرى دوركايم فى هذا الصدد ، أن الفلاسفة قد قسوا على أنفسهم كل القسوة ، حين انغلقوا أمام حقيقة بعينها ، وهى حقيقة محفوفة بالعقبات والمصاعب حين التفتوا فقط إلى الذات الانسانية ، على أنها « غاية الطبيعة Finis Naturae » وأن الكائن الانسانى هو مخلوق الطبيعة الوحيد والنهائى ، حيث أنه الكائن الذى لا نعلوه حقيقة ، لانه «الحقيقة النهائية المطلقة» .(٢٢)

ولكن « دوركايم » قد اعترض على تلك المواقف الفلسفية التقليدية ، بأن هناك حقيقة أخرى «أسمى من الفرد» ، تلك التى تتحقق فى «المجتمع» باعتباره الحقيقة العليا ، فهو مصدر المثل والمشاعر والتصورات الدينية .

وفى داخل إطار المجتمع صدرت حقائق الدين ، باعتبارها أشياء اجتماعية Choses Sociales ، ولذلك اكتسبت الحقيقة الدينية كل مميزات الحقيقة الجمعية . فالدين كالمجتمع حقيقة قائمة بذاتها Sui-generis كما أنه يتسم بالجبرية ، لما يتميز به من ضرورة وعموم .

وذهب دوركايم إلى أن فكرة الألوهية ليست عنصرا مميزا للحياة الدينية ، فلم يبدأ الدين ، بظهور فكرة الآلهة فيما يرى «فريزر Frazer » ، حيث أن هناك ديانات قد صدرت واستقامت « بلا آلهة » ، فالبوذيه ـ فيما يقول « Burnouf »

أخلاق بلا دين ، لأنها مذهب الحادى لا يعترف بفكرة الألوهيـة ، ولذلك أسماها « أولندبرج Oldenburg » « دينا بغير إله» . (٢٣)

و«الجانية Jainism »، أيضا هى ديانة لاتعترف بوجود إله،والعالم عندهم قديم ، ولذلك أنكرت « الديانة الجانية » ، وجود الموجود « الخـالد » « الـكامل » ، ولذلك حذف دوركايم فكرة «وجود الاله» كعنصر مميز للحياة الدينية وكشرط أساسى لظهور الدين .

ويرى أن كل الظواهر الدينية إنما تنقسم إلى قسمين أساسيين ، هما ـ « العقائد Les Croyances » «والطقوس Les rites ». وتفترض العقائد ـ فى رأى دوركايم ـ تقسيم الأشياء والعالم إلى ماهو «مقدس Sacré »وما هو «غير مقدس Profane ». وهذا التقسيم إلى المقدس وغير المقدس، هوالصفة المميزة للفكر الدينى مهما بلغت درجة سذاجته أو تعقده .

ولذلك كانت العقائد الدينية ، هى أفكار أو تصورات تعبر عن طبيعة الأشياء المقدسة وغير المقدسة وما بينهما من علاقات. أما «الطقوس Les rites» فهى نماذج الأفعال،و«أشكال السلوك» التى ينبغى أن يمارسها الانسان حيال تلك الأشياء المقدسة . (٢٤)

الدين والسحر :

ولكن دوركايم ، يرى أن هذ التقسيم ليس حاسمـا بالنسبة للظواهر الدينية ، حيث نجد أن السحر كالدين يحتوى على معتقدات وطقوس ،وله كل مظاهر الدين المختلفة ، من قرابين وصلوات وطقوس ، ولذلك امتزج السحر بالدين امتزاجا شديدا . فاليهودية والمسيحية أمشاج سحر ودين .

ولكن «هوبير Hubert» و«مارسيل موس Mauss» قد فصلا بين الدين والسحر فصلا تاما ، فى كتابهما « علـــم الإجتماع والأنثروبولوچيا *Sociologie Et Anthropologie* » .

ويرى « هوبير وموس » أن الدراسات الأنثروبولوچية الاجتماعية ، قد ألقت ضوءا واضحا فى الكشف عن مضمون الظاهرة الدينية . ولذلك إنتقد «هوبير وموس» علم تاريخ الأديان انتقادا شديدا ، لأنه ـ بالرغم من وفرة الوقائع وخصوبة مادة هـذا العلم ، إلا أنه يتردد بين الكثير من الأفكار المضطربة التى يغلب عليها طابع الهوى والتحيز .

ومما يعيب هذا التاريخ الدينى ، أن أحداثه قد وصفت بأسلوب لا يمتاز بالدقة والأمانة والموضوعية .

كما أن مصطلحاته لاتتسم بالعلمية ، حيث نجـد كلمات متعـددة ، مثل « الدين والسحر » ، « والصـلوات والقربان » ، « والاساطير Mythes ، و « والخرافات Légendes » ، وأفـكارنا عن « الله Dieu» وعن « الروح esprit » ، نجد أن كل تلك الكلمات المتمايزة قد استخدمت جميعها بمعان واحدة أو متقاربة، دون تحديد أية فروق لغوية أو علمية .

وبصدد التمايز القائم بين الدين والسحر ، قدم « هوبير وموس » تحليلا ضافيا لفكرة القربان sacrifice ، نظرا لقيمتها الدينية وأهميتها الاجتماعية ، لما تتميز به من « عمومية universalité » و « ثبات constance » . فى كل المجتمعات الانسانية .

وأكد « هوبير وموس » أن ظاهرة القربان ، هى بمثـابة تطبيق منطقى

واجتماعى لفكرة « المقدس sacré » ، حيث أن الأشياء التى نقدمها قربانا ليست مجرد « أشياء وهمية » لا قيمة لها ، وانما هى « أشياء اجتماعية choses sociales » ومن ثم فهى أشياء « واقعية réelle » [٢٥] .

ولقد عقد « مارسيل موس » مقارنة فاصلة بين طقوس الدين وتجارب السحر . فالسحر – فى حقيقة أمره – بقايا معتقدات قديمة ، فيما يرى بعض علماء الفلكلور Folklore من أمثال M.Skeat ، الذى وجد أن السحر ما هو إلا مجموعة من الطقوس القديمة ، التى تتعلق بالنشاط الزراعى ، والأراضى الزراعية فى « ماليه Malais » . [٢٦]

والمميز الاساسى الذى يميز السحر عن الدين – فى رأى موس – هو التحريم L'interdiction . فالتحريم هو الذى يضع فاصلا واضحا يبين ذلك التعارض l'antagonisme بين طقوس الدين وتجارب السحر . فاذا كان الدين يتعلق بظاهرة الخير والقربان sacrifice ، فان السحر يرتبط بظاهرة الشر والضرر Moléfice .

ففى كل الديانات ، نجد دائما نوعا من المثاليـة الروحية التى تتجلى فى القربة من الله ، بالتسابيح والعبادات والقربان ، والأمانى والنذور ، وتلك مظاهر دينية خالصة ، بعيدة كل البعد عن السحر وظواهره وتجاربه ، التى تتجه لا إلى الله ، وإنما إلى إستدعاء أرواح الأسلاف والاجداد ، لإيقاع الأذى والضرر عن طريق ممارسة بعض الإجراءات السحرية . [٢٧]

وإذا كان السحر يقتضى العزلة l'isolement والخفاء ، وترديد الكلمات غير المميزة ، واللغة الغامضة حتى تتحقق السرية التامة ، فان الدين على العكس

تماما ، يقتضى العلانية ، والوضوح وتميز كلماته ولغته .

وإذا كان الساحر يقوم بأساليبه السحرية كى «يفرض» على الأرواح والقوى الشريرة القيام بأعمال معينة بالذات ، وفقا لرغبات الساحر ، فان رجل الدين «يسترحم» الاله دون فرض أو إكراه . فهو يطلب الرحمة والمغفرة وتقديم القربان على مذبح المعبد حتى تصفح عنه الآلهة .(٣٨)

وما يعنينا من كل ذلك – هو أن ظاهرة الدين تتمايز تمايز تماما عن ظاهرة السحر، فقد حارب السحر الدين محاربة لاهوادة فيها ، كما أننا نجد فى أفعال السحرة كثيرا من الأعمال والنزعات «اللادينية» .

التابو Taboo :

كما أن الظاهرة الدينية تفترض قيام المحرمات l'interdictions أو « التابو taboo » . وفى هذا الصدد يرى رادكليف براون – أن كلمة « تابو » مشتقة من كلمة « tabu » فى اللغات البولينيزية Polynesians ، ومعناها « يمنع أو يحرم » (٢٩) حيث تشير الكلمة إلى نوع من التحريم الذى يتعلق بلمس جسم الطفل الوليد ، كما أن جسم الملك ينطبق عليه أيضا قانون التابو .

ويفضل دوركايم استخدام كلمة « محرمات interdictions » فهى تفى بالغرض أكثر من كلمة «التابو» التى استخدمها « فريزر » . كما أن المحرمات تتصل بالدين أكثر من اتصالها بالسحر ، فليس هناك دين لاينص على محرمات بعينها .

ولا يقتصر مبدأ التحريم على مجرد اللمس فحسب ، بل يتعداه إلى الرؤية والكلام وتناول الطعام . فان رؤية الاشياء المقدسة تحرم تماما على غير المقدس.

وهناك بعض الطقوس بين « الأرانتا Arunta » تفرض على أفرادها صمتا تاما ، فيحرم الكلام بطريقة جبرية فى الاحتفالات الدينية الكبرى (٣٠) . كما أن هناك بعض الكلمات المعينة التى لا ينبغى أن يتفوه بها الأفراد ، كأن لا يذكر مثلا إسم الميت فى فترة الحداد إلا همسا وإذا اقتضت الضرورة .

كما تتضمن فكره التحريم ، فكرة القداسة ، إذ أن كل ما هو مقدس ، يعتبر موضوعا للتبجيل والاحترام ، فيحرم لذلك ذبح الحيوانات أو تناول النباتات المقدسة (٣١) .

وما يعنينا من كل ذلك ـ هو أن التحريم هو جوهرا لدين ، حين يميز بين المقدس وغير المقدس ، وأن الدين من ظواهر المجتمع التى تمتاز بالثبات والعمومية . فليس المجتمع جسما عضويا خالصا ، وإنما تكمن فى أعماقه ، تلك الجوانب الهامة التى ترتبط بتصوراته الدينية ، ومشاعره الخلقية ومثله العليا . ومن هنا كان الدين عند دوركايم ، هو بمثابة « نفس المجتمع » أو «روحه(٣٢)» .

ولذلك حاول دوركايم ـ فى ضوء فلسفته الدينية الإجتماعية ، أن يميط اللثام عن أصول اجتماعية لأفكارنا عن « الله والنفس والعالم » . تلك الأفكار الميتافيزيقية البحتة ، التى هى من مقاصد فلسفات الدين والوجود .

فاصطنع دوركايم نظرية توتمية ، لها جوانبها الدينية والاجتماعية ، واعتبرها مذهبا كوزمولوجيا Système cosmologique يفسر وجود الله والنفس والعالم ، من وجهة النظر الإجتماعية (٣٣) . مما يدعونا إلى السؤال عن طبيعة تلك التوتمية ماهى ؟ وكيف تشيد مذهبا اجتماعيا فى الوجود ؟؟!

الدين التوتمى :

ذهب دوركايم ، إلى أن التوتمية هى الصورة الأولية للحياة الدينية ، وإلى أن جميع الطقوس والمعتقدات التوتمية ، كلها مظاهر دينية ، تتضمن تقسيم الأشياء إلى مقدس وغير مقدس . وبذلك تكون الديانة التوتمية ، فى زعم دوركايم ، هى أقـــدم أشكال الديانات ، وأكثرها بساطة وأشدها بدائية .

ولم تظهر كلمة « توتم Totem » كمصطلح علمى ، إلا فى أواخر القرن الثامن عشر ، فى تلك الكتابات الاثنوجرافية ، وبخاصة عند الكاتب الهندى « J. Long » الذى نشر كتابا فى لندن سنة ١٧٩١. وظهرت فيه كلمة توتم لأول مرة فى تاريخ الأنثروبولوجيا الاجتماعية (٣٤) . ثم كتب « فريزر » عن التوتمية كدين وكنظام إجتماعى ، إلا أنه لم يضعها فى صورتها النهائية ، ولم يصغها فى صيغتها الكاملة (٣٥) .

ولقـــد اكتشف « بالدوين سبنسر Baldwin speneer » و « جيلين Gillen » ، خلال ابحاثها التى قاما بها فى وسط استراليا ـ فاكتشفا عددا من القبائل التى تدين بالتوتمية عقيدة وعملا (٤٣) .

ثم قام مبشر ألمـــانى هو « كارل سترولو Strehlow » بنشر بعض الملاحظات والمشاهدات عن تلك القبـائل الاسترالية نفسها ، وبخاصة قبيلتين منها ، هما « أرنتا Arunta » و « لوريتجا Loritja » ويسميها بالدوين سبنسر وجيلين « أرنتا » و « لوريتشا Luritcha » وبفضل جهود « كارل سترولو » الذى كان عالما وملما باللغة الاسترالية البدائية علمـا وإلماما تاما ، فقد أفادت الدراسة التوتمية أعظم فائدة (٣٧) .

ولقد أكمل «إميل دوركايم» ، تلك الجهود ، فاقتصر في أبحاثه على دراسة الدين البدائي للمجتمعات الإسترالية، لاكتشاف تلك الصور الأولية للفكر الديني في «الأرنتا» لأنها في رأيه أبسط الأشكال الاجتماعية، حيث أنها تقوم في تنظيمها الاجتماعي على أساس العشائر Les clans .

وهذا الشكل الاجتماعي العشائري يعتبر في رأي دوركايم أبسط النظم الاجتماعية في الحياة البدائية (٣٨) . وذهب دوركايم إلى أن العشيرة في صورتها الأولية ، وهي الصورة الاسترالية ، لا يمكن أن توجد بدون « التوتم Totem » (٣٩) .

ولكننا نتساءل: ما التوتم ؟ وما هي وظيفته الدينية والاجتماعية ؟

في الرد على تلك المسائل، نقول إن التوتم هو إسم أو «رمز emblème » أو «شعار العشيرة»، فهو العلم الذي يعبر عن شخصية العشيرة، ويميزها عن غيرها من العشائر . ويعتبر أفراد العشيرة أنفسهم مرتبطين برباط القرابة فيما بينهم، ولم تنشأ هذه الرابطة القرابية عن صلات الدم أو المصاهرة ، وإنما نشأت أصلا عن اشتراكهم في اسم واحد .

وهذا الإسم الذي تحمله العشيرة ، هو إسم نوع معين من النبات أو الحيوان أو الجمادات ، تعتقد العشيرة أن لها به أوثق الصلات . وهذا النوع النباتي أو الحيواني هو التوتم .

وتوتم العشيرة هو توتم كل فرد من أفرادها ، كما أن لكل عشيرة من العشائر توتمها الخاص . وبجانب توتم العشيرة ، يوجد توتم الاتحاد Phratric وهو رمز تندرج تحته مختلف العشائر التي تشترك في تواتم الاتحادات التي تنقسم إليها القبيلة (٤٠) . وهو العلم الذي يحملونه معهم في القتال ، ويدافعون عنه، ويضعون على رؤوسهم بعضا من اجزائه أو أعضائه (٤١).

وإلى جانب ذلك ، يؤكد دوركايم، أن لكل فرد توتمة الفردي الخاص، الذي يختلف عن توتم العشيرة وتوتم الاتحاد . ويرتبط الفرد البدائي بتوتمه الخاص ، بعلائق وثيقـــة إلى الدرجة التي معها يشاركه خصائصه الكيفية والذاتيـة ، (٤٢) فاذا كان توتمه الخاص مثلا هو النسر ، فانه يعتقد أنه يتميز بقوة الابصار التي يمتاز بهـــا النسر ، ويعتقد أنه حاميه فلا يقتله أو يذبحه ويتناول لحمه (٤٣) .

وهناك بعض الفوارق بين التواتم الفردية ، والتوتم الجمعي ، وهي أن التوتم الجمعي «وراثي» يكتسبه الفرد منذ ميلاده ،ويرثه عن أمه أو أبيه . أما التوتم الفردي فيحصل عليه الفرد «باختياره الحر»، فلا يفرض عليه أو يرثه، وانما يعاني أقصى أشكال المعاناة ، حين يخضع لسلسلة من التدريبات العنيفة والعمليات القاسية ، حتى يحصل على توتمه الخاص بعد بلوغه، وانتهاء عمليات « التكريس initiation »الصارمة .(٤٤)

وهناك أيضا «التوتم الجنسي» ، وهو صورة متوسطة بين التوتم الجمعي والتوتم الفردي ، ولا يشاهد إلا في عدد قليل من القبائل الاسترالية . حيث يكون رجال القبيلة ونساؤها مجتمعين منفصلين، «مجتمع الرجال» و«مجتمع النساء». ولكل جنس توتمه الذي يرتبط به بروابط دينية ، فهو حاميه الذي يقدسه ويحرم قتله ، ويحتل التوتم الجنسي بالنسبة للجنس نفس المكانة التي يحتلها توتم العشيرة بالنسبة للعشيرة . (٤٥)

ويؤكد دوركايم ـ أن التوتم كرمز أو شعار ليس فردا ، وإنما هو «نوع espèce » بمعنى أنه ليس حيوانا بالذات ، كسلحفاة أو كانجارو، وانما هو « معنى كلي » ، يمثل السلحفاة ، أو الكانجارو على وجه العموم .(٤٦)

كما يرمز التوتم إلى قوة غيبية دينيه، وهو صورة لموجود مقدس، أذ أن التوتم كرمز هو الصورة المرئية ، لما يسميه دوركايم بالمبدأ التوتمى Principe totémique الذى يتعلق بموجود اسمى هو « الموجود التوتمى L'Etre totémique » . كما أن صورة الموجود التوتمى ، التى ينقشها البدائى على الاخشاب أو الاحجار قد تكون أقدس من الموجود التوتمى نفسه .(٤٧)

الالوهية والتوتميه :

ذهب دوركايم إلى أن للتوتم « دوره » الدينى والاجتماعى ، فهو موضوع قداسة وعبادة . وهو رمز مشخص للمبدأ التوتمى . وصورة مرئية لفكرة غيبية ، وأن العبادة التى يمارسها البدائى ، انما تتجه نحو مبدأ منبث فى الطبيعة ، وصورة مقدسة لقوى عامة مطلقة تتحقق فى الموجود التوتمى .(٤٨)

وذهب دوركايم إلى أن التوتمية - ليست هى الدين الذى يقدس بعض الحيوانات أو الصور ، وإنما تتحقق فى تلك التوانم أنواع من القوى الدينية الفعالة التى تصدر عنها ، وتشيع منها القداسة والرهبة والتصورات الدينية التوتمية . وفى فقرة هامة يقول دوركايم عن «القوة التوتمية» :

« إنها مستقلة عن كل الأشياء الجزئية »
« التى تحل فيها . ثم إنها سابقة عليها فى »
« الوجود ، وتخلد بعدها . يموت الأفراد »
« وتتعاقب الأجيال ، وهذه القوة باقية »

« حاضرة على الدوام فى حيويتها وثباتها . »
« تهب الحياة للأجيال الحاضرة ، كما وهبت »
« أجيال الماضى وستهب أجيال المستقبل . »
« إن الالة الذى تتجه إليه كل عبادة توتمية »
« بالتقـديس والتبجيل ، إله غير مشخص ، »
« لا إسم له ولا تاريخ ، يفيض على العالم ، »
« وينبث فيما لا يحصى ولا يعـــد من »
« الأشياء . »(٤٩)

ويتضح من تلك الفقرة ، أن المبدأ التوتمى ، هو «قوة عامة» منبثة فى الأشيـاء ، وتتشخص فى التوتم . بمعنى أن الالة التوتمى ، هو تلك القوة الغيبية أو هذا المبدأ الذى يشيع فى سائر كائنات العالم . والتوتم ليس الا الصورة المادية أو الجوهر المرئى لتلك القوة أو الطاقة المنبثة فى عالم البدائى ، وهذه الطاقة وحدها التى يتجه إليها بالعبادة . . . إنها جوهر الحياة ومبدأها . . .

وذهب دوركايم — إلى أن للمبدأ التوتمى ، وظيفة أخلاقية ، لأنه إلى جانب كونه مبدأ دينيا ، فهو مبدأ اخلاقى أيضا ، حيث أن البدائي يقوم بالعبادة وفقا لمـــا قام به أسلافه ، وليست هناك قوة ترغمه على تلك العبادات ، إلا قوة الأخلاق الجمعية ، التى تفرض عليه هذا الواجب الدينى .

ولذلك كان التوتم هو منبع الحيـــاة الاخلاقية للعشيرة ، فهو « قوة أخلاقية جمعية» ، إلى جانب «قوته الدينية المقدسة» . (٥٠) وللمبدأ التوتمى فيما يرى دوركايم — أشكاله أو صورة المتعددة ، غير أن أهم تلك الصور وأقواها هى « المانا Mana ».

ولقد اكتشف « كودرنجتون Codrington » هـذه المانا ، وعبر عنها بقوله - « يعتقد الميلانيزيون فى وجود قوى متميزة تميزا تاما عن كل قوة مادية. وهذه القوة إنما تتشكل بكل الأشكال ، إما للخير وإما للشر، ويكون للانسان أكبر الميزات إذا ما كانت فى متناول يده ، وتحت سيطرته . وهذه القوة هى » المانا » (٥١) .

هـذا ما يقوله « كودرنجتون » عن إكتشافه للمانا ، ويرى دوركايم أن لتلك المـانا دورها الدينى ، باعتبارها قوة « فوق طبيعية Surnaturel » تتميز بالأثر المادى والروحى ، ولذلك كانت غاية « الدين الميلانيزى » هى الحصول على تلك «المانا» .

وإذا كان التوتم هو الصورة الخارجية المحسوسة ، لما يسميه دوركايم بالمبدأ التوتمى ، فان المانا التوتمية هى الصورة العقلية الداخليـة للمعتقد الدينى للمبـدأ ، وهى أساس الدين التوتمى . ولذلك كان التوتم هو رمز لتلك المانا التوتمية ، وهو صورة الإله التوتمى ، لانه « رمز » للاله وشعار الجماعة، و«علم» العشيرة .

وهنا يصل دوركايم - إلى تلك النتيجة القاطعة ،التى اهتدى إليها بفضل مذهبه الإجتماعى ، وهى أن الله والمجتمع ليسا إلا شيئا واحـداً ... « *Le dieu et la Société ne font qu'un* » (٥٢).

واستنادا إلى ذلك الفهم الدوركيمى ، فان إله العشيرة أو الإله التوتمى لا يمكن أن يكون سوى العشيرة نفسها ، هـذا الإله الذى يتصوره أفراد العشيرة ويرونه فى رؤية عينية، أو صورة حسية تنطبق على أنواع محسوسة من النبات والحيوان ، يقدسونها كتوتم .

فالجماعة إذن أو العشيرة ، لم تعبد إلها خارجا عنها ، وإنما عبدت نفسها. بمعنى أن الديانة التوتمية، التى يعتبرها دوركايم «أول ديانة فى الوجود»، هى عبادة المجتمع لنفسه. حيث أن العشيرة التوتمية ، هى التى أيقظت فى الفكر البدائى الإحساس بالألوهية ، بما للعشيرة من تأثير بالغ على أفرادها . هذا الأثر العميق الذى يشبه إلى حد كبير التأثير الدينى الذى تفرضه فكرة الألوهية بما لها من سلطان وقهر على إرادة المؤمن وطاعته وخشيته .

والجماعة بما لها من أثر وإجبار ، إنما توقظ فينا فكرة «المقدس»، تلك الفكرة السامية التى نقف إزاءها موقف الرهبة والقربة ، ونتجه إليها فى «طمأنينة» و«محبة» .

هكذا فسر دوركايم فكرة الألوهية ، تلك الفكرة السامية المطلقة ، فيردها إلى أصل توتمى غريب عنها ، ويضفى عليها طابعا يتمشى مع أصول مذهبه الاجتماعى. الأمر الذى يدعونا إلى القول بأنه إذا كان إله «أفلاطون» هو « مثال الخير » . وإله « أرسطو » هو « العلة الأولى » والموجود بالضرورة . وإذا تصور « ابن سينا » الوجود الإلهى على أنه « واجب الوجود » (٥٣) ، فإن التصور الدوركايمى لطبيعة الألوهية هو تصور « إجتماعى توتمى » وأن الإله الدوركيمى إنما هو الإله التوتم .

وإذا كان التصور الديكارتى للألوهية يتحقق فى «الكامل واللامتناهى»، وإذا كان التصور الكانطى للألوهية يتمثل فى مبدأ كلى فى الذهن الإنسانى. فإن إله دوركايم يتحقق فى المبدأ التوتمى، الذى يتشخص فى التوتم، ويتجلى فى العشيرة ، فعبد المجتمع نفسه. وأصبحت ذات المجتمع ، كذات الله ، موضوع

عبادة وموضع قداسة . وأضحى المجتمع هو محور الإيمان وجوهر الدين والعقيدة ، حيث إن خلود المجتمع هو الذى يفسر خلود الله ، وخلود النفس .

ودوركايم فى هذا التفسير الإجتماعى للألوهية ، يريد أن يؤكد فى إلحاح ظاهر ، أن فكرة الله لم تصدر عن الإنسان الفرد ، وإنما هى فكرة إجتماعية تمخضت عن مشاعر الجماعة وعقلها . وإنساق دوركايم فى هذا الفهم الإجتماعى ، فاعتبر فكره الله متطورة أصلا عن فكرة «عبادة الأسلاف»، وأن فكرة الألوهية قد تطورت عن أساطير الأبطال الذين عاشوا فى المجتمع.

فالله عند البدائيين هو «الجد الأول» الذى يمجده البدائى ، ويتحدث عنه كما يتحدث عن إنسان فذ له قدرة خارقة ، كان يعيش «كمحارب عظيم» و«كساحر عليم»، وكمؤسس للقبيلة، فالله فى إعتقادهم هو الجد الأول للقبيلة، ومن هنا ترتبط فكرة الألوهية بالعقيدة التوتمية (٥٤) .

ولذلك يرى دوركايم أننا إذا ما أردنا أن نجد لأول مرة إلها مكونا كله من عناصر إنسانية ، فانما نجده فى المسيحية . فى المسيحية الله إنسان لا بشكله المادى الذى تجسم فيه — ولكن بالافكار والعواطف التى عبر عنها. فالمسيحية هى أول دين صور الله على أنه إنسان يلتقى فيه الجانبان اللاهوتى والناسوتى (٥٥) . وهذا تبرير دوركايمى يبرر به تشخص الله فى صورة إنسان فى العقيدة الطوطمية .

«النفس» مصيرها وخلودها وعلاقتها بالبدن :

كما عالج دوركايم فكرة الألوهية، فقد تطرق أيضا إلى بحث مسألة النفس نظرا

لأهميتها فى كل فلسفات الدين ، حين تكشف عن وجودها وروحانيتها ، خلودها ومصيرها . فان فكرة النفس هى على حد تعبير الفلسفة والفلاسفة منذ أفلاطون وأرسطو، هى المسألة الحائرة فى كل ذهن حين يفكر، كيف جاء؟! ولم جاء؟ وإلى أين المصير ؟! (٥٦)

وحاول دوركايم ، أن يعالج تلك المسألة الميتافيزيقية ويقدم لها حلولا من وجهة النظر الاجتماعية، فدرس مصادرها فى المجتمعات البدائية ، وكشف عن أصولها الأولية وماهيتها البدائية كما يتصورها بدائيو استراليا .

ففى المجتمعات الاسترالية ، يعتقد البدائى أن «النفس» تتميز تماما عن البدن باستقلالها عنه ، وقد تنفصل عن بدنها وتتخلى عنه فى حالات النوم أو الاغماء أو الموت ، كما قد تغيب عنه فى كثير من الأحيان . كما أن النفس حين تتحرر تماما من البدن تستطيع أن تعيش طليقة فى الغابات ، وتتحرك حرة بين الاشجار والأغصان ، كما أنها فى حياتها تلك، يكون لها وجودها المستقل فى العالم الآخر ، فهى تأكل وتشرب وتقوم بعمليات الصيد والقنص.

والنفس عند البدائى الاسترالى، قوة «غيبية» لامرئية ، لايراها إلا الساحر، أو كبار السن من رجال القبيلة ، فان لديهم القدرة والمران على مشاهدتها ، إذ أنها قوة لامادية ، لاعظام لها ، كما يقول أفراد قبيلة " Tully River "، فهى عندهم مادة أثيرية مثل الظل، أو النفس كما يتمثل فى الشهيق والزفير (٥٧) .

وتنتقل النفس بعد خروجها من بدنها إلى عالم الارواح ، حيث يرتبط مصيرها بأرواح الاجداد والأسلاف ، وتقام الطقوس أحيانا عند « أرانتا Arunta » عند خروج الروح من الجسد حتى تغادره تماما . ومن ثم غالبا

ما تقام طقوس جنائزية حيث يأكلون لحم الميت اعتقادا منهم أنه يحتوى على مبدأ القداسة ، الذى هو روح الميت أو نفسه ، وقد يستخدمون عظامه كأدوات سحرية أو كموضوعات مقدسة ، وتسمى النفس فى حياتها عند « أرانتا » باسم Gumna أما بعد موتها فيطلقون عليها اسم Itana . (٥٨)

والنفس عندهم خالدة إذ أنها تحيا حياتها الأخرى فى سعادة ، إما على شاطىء البحيرة ، أو فى السماء خلف السحب ، أو بعيدا فيما وراء البحر . (٥٩) ويكون عالم الأرواح والنفوس ويؤلف مجتمعاله أهميته وخطورته إلى جانب مجتمع الأحياء ، فقد يكون مصدرا للخير والنعمة أو مبعثا للشر والنقمة .

وتعود النفس ثانية بعد أن تعيش فى العالم الآخر لكى تتجسد كما يقول « سبنسر » و « جيلين » Gillen ، فى الأطفال حديثى العهد بالولادة (٦٠) كما قد تظهر ثانية فى صورة جد من الاسلاف القدامى ، وهذا مما يؤكد خلود النفس فى حياتها الأخرى ، وفى تجسدها ثانيـــة لاستعادة أمجاد الأسلاف وبطولاتهم ، فان الاسلاف هم « كائنات مقدسة » ، بل هم « آلهة » القبيلة نفسها كما أشار دوركايم . (٦١)

وهناك تمايز قائم بين « عالم النفوس » و « عالم الارواح » ، حيث أن عالم الارواح أسمى وأرفع ، وهو يشتمل فى الديانة الاسترالية البدائية ، على شخوص خياليـــة ، وأرواح أسطورية متسامية ، وهى كائنات روحية تعتبر محورا أساسيا للمعتقدات الدينية ، لأنها تتحقق فى أرواح « الأبطال » و « الاسلاف » و « الآلهة » . (٦٢)

وليست النفس روحا ، لأن النفس تنخلق فى جسم وترتبط فى بدن ،

يمكن أن تغـادره فى حالات الحلم أو الغفلة . ولكن الروح ، على العكس من النفس ، فهى حرة فى انتقالها وحركتها المكانية، وفى وجودها المستقل إلا أنها ترتبط فى حركتها وإنتقالها ببعض الأشياء والموضوعات الخاصة، وتكون لها بها أوثق اتصال .

ولذلك غالبا ماتعيش تلك الأرواح إلى جانب البحيرات أو الصخور أو الينابيع ، أو قد تسكن بعض الأشجار أو النجوم . (٦٣) كما أنها قد تتجسد الاطفال وتخصب النساء عن طريق الحلول فى البدن (٦٤) والنفس لاتصبح روحا إلا إذا انتقلت من البدن ، وتحررت من الجسم ، والموت هو وسيلتها للانتقال والتحرر .

ولقـد إعترض دوركايم – على « تايلور » بصدد تفسيره لنشأة النفس الانسانيـة حين يقتصر على ظاهرة الأحلام ، فيرى تايلور أن فكرة النفس قد نشأت عن اعتقاد الانسان البدائى فى «الحياة المزدوجة» التى يحياها فى يقظته من ناحية ، وفى نومه من ناحية أخرى . (٦٥)

وأن ظاهرة الاحلام هى التى تفسر للبـــــدائي وجود النفس وحركتها وفاعليتها وانتقالها إلى مختلف الاماكن . ولكن دور كايم يعترض على تلك الفكرة ، على أعتبار أن الأساس الذى أقام عليه تايلور مذهبه غير صحيح . فان فكرة تمايز النفس عن الجسد ، هى من العمق والتعقيد بحيث لايتوصل إليها العقل البدائى الساذج . فليس للبدائى تلك المخيـلة القوية التى تستطيع أن ترى فى النفس قوة أثيرية تنطلق من داخله . (٦٦)

ولذلك يرى دوركايم أن ظاهرة الأحلام ليست سببا كافيا فى صدور

فكرة النفس وخلودها . (٦٧) حيث أن فكرة النفس ، في رأي دوركايم ، إذا نظرنا إليها في ذاتها ، نجدها لاتتضمن فكرة خلودها ، بل ويبدو أنها قد تناقضها وتتعارض معها ، فبالرغم من أن النفس تتمايز عن البدن ، كما يقول تايلور ، إلا أنها تتحد معه اتحادا كليا .

فترتبط النفس بالبدن مدى الحياة ، كما أنها تتأثر بما يصيب البدن من أمراض أو بما يثخنه من جراح ، ويكون لذلك كله ردود أفعال مشابهة على البدن الذي تتحد به ، ولذلك كان من الطبيعي أو البديهي أن تموت النفس بموت البدن . ولكن النفس خالدة ـ فما هو مصدر خلودها ؟! وكيف نفسر بقاءها بعد الموت ؟!!

يجيب دوركايم على تلك المسألة الفلسفية الصميمة ، فيقدم لها حلا إجتماعيا عثر عليه من دراسته لظاهرة عبادة الاسلاف فهو يرى أن الارواح حين تستقل عن أبدانها ، انما تحل ثانية وتتجسد في نفوس المواليد الجدد من الأطفال ، فتبعث فيها حيوية الأجداد وبطولة الأسلاف . وإستنادا إلى خلود نفوس الأجداد فان أرواح الأسلاف هي المبدأ التوتمي في إنتشاره وتجزئته وإنتقاله من جيل إلى جيل ، تماما كما تفعل البلازما الجرثومية في إنتقالها وتوريثها وإنتشارها .

ولذلك ـ ذهب دوركايم ـ إلى أن الاعتقاد في خلود النفس ، قد صدر أصلا عن خلود الحياة الاجتماعية وأزلية البقاء الاجتماعي ، حيث «يموت أفراد العشيرة ، ولكن تبقى العشيرة أبدا *Les individus meurent, mais le Clan Survit*» ويفنى الأشخاص ، ولكن المجتمع يدوم ويحيا ويخلد . ولذلك كان «خلود

المجتمع»، هو التفسير الاجتماعى الدوركايمى لفكرة «خلود النفس». (٦٨)

التوتمية كنظرية كوزمولوجية فى الوجود :

إستنادا إلى تلك المصادر التوتميـــة لفكرة الألوهية ، ونشأة النفس وخلودها ، حاول دوركايم أن يجعل من التوتميـــة مذهبا فى الوجود ، باعتبارها صورة أولية لفجر الدين الانسانى وطفولته ، ذلك الدين البدائى الذى إستطاع كأى دين من الأديان ، أن يكشف عن معنى الكون ، وأن يضع للعالم تصورا عاما يتقبله العقل البدائى .

ولذلك أكد دوركايم أن نظام الكون فى المجتمعات البدائية، ليس إلا صورة متطابقة مع النظام الاجتماعى. فالقبيلة وهى الوحدة الإجتماعية البدائية الكبرى، تنشطر إلى بطون أو إتحادات Phratries . وتنقسم البطون إلى عشائر clans وإلى جانب تلك الأقسام الاجتماعية البنائية ، فان كل شىء من أشياء العالم، وكل بقعة من بقاع الكون ، وكل نوع من أنواع الحيوان والنبات، وكل نهر وكل جبل ، إنما تكون جميعها إمتدادا طبيعيا للقبيلة، باعتبارها أجزاء أو عناصر تنتسب كلية إلى عالم القبيلة فى رحابته وسعته .

فالقبيلة لاتضم فى بنائها جملة البطون والعشائر والأفراد فحسب ، بل وإنها تشتمل على الكون بأجمعه ، وفى جوف ذلك الكون الذى هو كونَ القبيلة تلتئم الأحياء والأشياء. ولذلك يعتقد البدائى كما يقول «فيزون Fison » أن «القبيلة» هى «العالم Le Monde »، وأنه كفرد ينتسب إلى أحد أقسامها. وأن كل الاشياء الحية أو غير الحية ، إنما هى أجزاء من القبيلة ، وكأنها أجزاء أو عناصر تتألف منها القبيلة (٦٩) .

ولقد أستخلص دوركايم ـ من ذلك أن التوتمية هى مذهب فى الوجود، كما أنها نظرية كوزمولوچية تفسر مقولات «الله» و«النفس» و«العالم». وإذا كانت حقائق الدين الرئيسية ، تلك الحقائق الانطولوجية، التى تدور حول وجود الله والنفس والعالم ، هى حقائق اجتماعية ، فان الدين عند دوركايم، هو الحقيقة الأوليـة التى صدرت عن المجتمع ، وفى أحضان الدين انبثقت سائر الفلسفات والعلوم .

فالدين إذن ، عنـد دوركـايم . حقيقة اجتماعية ، وليس حقيقـة تجريبية ، كما يدعى « ماكس مولر Max Muller » ، حين أخـــذ بالمبدأ التجريبى القديم « لاشىء فى العقل مالم يكن من قبـل فى الحس » " *Nihil est in intellectu quod non ante fuerit in Sensus* " (٧٠)،

أخذ مولر هذا المبدأ التجريبى وطبقه على الدين ، باعتباره ظاهرة حسية تجريبية ، حيث أن ظواهر الطبيعة ، هى التى تثير الفكر الدينى ، حين يتأملها الانسان ، فيصيبه الدهش ويلحقه العجب والبهر . ولذلك كانت الطبيعـة عند ماكس مولر ، هى مصدر الاحساس الدينى بما يحويه من رهبة وخوف ، وما يتسم به من دهشة وإعجاب، وعن هذا الاحساس التجريبى أو الطبيعى فاض الدين ، وعن تلك الانفعـالات الحسية من دهشة وخوف وإعجاب صدرت التصورات الدينية . (٧١)

ولقد إعترض دوركايم على ماكس مولر الذى التفت إلى الطبيعة وإلى الدين كحقيقة تجريبية . وذهب دوركايم ، إلى أن الاحساسات التجريبية أو الطبيعية ، ليست إلا احساسات عابرة مؤقتة ، ولا يمكن اعتبارها مصدرا دينيا لمظاهر ثابتة وطقوس دائمة (٧٢).

كما أن سياق الطبيعة ، هو سياق منتظم متناسق ، والتناسق لا يوحى بالمشاعر الدينيـــة القوية . وكذلك ليس للبدائى القـدرة على التفكير والتأمل فى تلك المظاهر المتناسقة الراتبة ، واستكشاف الدين فى هذا النظام الطبيعى الرتيب . ثم أنه لا يكفى على الاطلاق أن نعجب بشىء لكى نعتبره مقدسا ، انما ينبغى أن نميز تمـام التمييز بين إنفعالات الدهشة والاعجاب ، وبين الشعور الدينى والتصورات الدينية . (٧٣)

فليس الدين حقيقة تجريبية ، كما يدعى « ماكس مولر » ، وإنما هو حقيقة اجتماعية ، تمتاز بثباتها وعمومها فى كل المجتمعات الإنسانية ، ولها وظيفتها ودورها فى البنـــاء الاجتماعى ، كحقيقة عينية يمكن مشاهدتها ودراستها من وجهة النظر البنائية التكاملية ، وفى ضوء مناهج الانثرولوجيا الوظيفية .

وفى هذا الصدد لقد درس « بريستيانى Peristiany » ، الدين عنـد « الكبسجس Kipsigis » ، وتتبع الظاهرة الدينية فى هـذا المجتمع البدائى ، عن طريق الدراسة الاثنوجرافية لطقوس الكبسجس وصلواتهم التى يقيمونها للاله « آسيس Asis » . (٧٤)

كما طبق « راد كليف براون » ، ذلك المنهج الوظيفى التكاملى ، فى دراسة الدين الأندمانى ، من خلال مشاهـدة الجوانب الخارجية للشعائر والطقوس الاندمانيـــة ، وملاحظة الجوانب العملية والسلوكية ، للاثار التى تظهر فى عواطف الأفراد وأفكارهم وسلوكهم .

وحدد « راد كليف براون » معالم منهجه فى دراسة الدين ، من وجهة

النظر البنائيـــة ، فى محـاضرته المشهورة عن « الدين والمجتمع Religion and Society » ، وفى تلك المحـاضرة يحدد تلك القواعد المنهجية التى نتبع دراسة الظـاهرة الدينية ، تلك التى تبدأ بدراسة المظاهر السلوكية والعملية التى تدور حول الشعائر والطقوس الدينية ، والنظر إلى السلوك الانسانى الدينى على أنه سلوك ناجم عن عواطف جمعيـة ، تظهر فى طقوس ، وتتحقق فى عبادات ، ويعبر عنها فى شعائر . (٧٥)

ولا يقتصر راد كليف براون على مجرد الوصف الاثنوجرافى ، بل إنه يؤكد أهمية إختبار السلوك الدينى ، ويضعه تحت محك التجربة ، فيتابع المشاهدات والملاحظات ، أثناء الاحتفالات الدينية ، ويدرس ذلك التواتر القائم فى أوقات الشعائر والطقوس ، ويلاحظ كل شعيرة دينية على حدة ، ويدرس وظيفتها أو معناها ، وماتشير إليه ودورها فى النسق الدينى .

ثم يربط راد كليف براون ذلك كله ، بدراسة الشعائر الدينية فى ضوء البناء الاجتماعى ، ووظيفة الدين والطقوس فى الميكانيزم الاجتماعى ، وبذلك تصبح الظاهرة الدينية ، ظاهرة اجتماعية ، يمكن دراستها باستخدام مناهج العلوم الطبيعية ، وتلك هى غاية النزعة الوضعية الاجتماعية ، التى تمثلها مدرسة « إميل دوركايم » .

ملاحظات ومراجع الفصل الثالث

1. Séailles, Gabriel & Paul, Janet., *Histoire de la Philosophie*, Quatrième Edition, Paris. 1928. P. 799.

2. Ibid ; P. 803

3. Ibid ; P. 804.

4. Ibid ; P. 809.

5. Ibid ; P. 837.

6. Ibid ; P. 846.

7. Albernethy, George., *Philosophy of Religion*, Macmillan, New York. 1962. PP. 7 - 8 .

8. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Trans. Par Tremesaygues, Press. Univers. Paris. 1950. P. xxv.

9. Comte, Auguste., *Système de Philosophie Positive*, Edition commémorative, Paris. P. 7.

ملحق النصوص ... النص السادس

10. Comte, Auguste., *Discours Sur L'esprit Positif*, Société Positiviste Internationale, Paris. 1923. PP. 3 - 4.

11. Schmidt, W., *The Origin and the Growth of Religion, Facts and Theories*, Trans. From German by. H. J. Rose., London. 1931. P. 59.

12. Comte, Auguste., *Discours Sur L'esprit Positif*, P. 5.

13. Ibid : P. 6.

14. Ibid : P. 6.

15. Bostide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, Collec. A. Colin. Paris. 1947. P. 193.

16. فوستل دى كولانج ـ المدينة العتيقة ، الترجمة العربية لعباس بيومى والدواخلى ص ٢٢٦

17. Radcliffe - Brown, A.R., *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen, London. 1956. P. 162.

18. فوستل دى كولانج ـ المدينة العتيقة ـ ص ٤١

19. Durkheim, Emile, *Sociology and Philosophy*, Cohen, London. 1953. P. xxiii.

20. Ibid : P. 31.

21. Durkhoim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F.Alcan. Paris. 1912. P. 598.

22. Ibid : P. 637.

23. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F.Alcan. Paris. 1912. P. 42.

24. Ibid ; P. 58.

25. Mauss, Marcel., *Sociologie Et Anthropologie*, Paris. 1950. P. 138.

26. Ibid : P. 10.

27. Ibid : P. 14.

28. Ibid ; P. 15.

29. Radcliffe - Brown, A.R., *Structure and Function In Primitive Society*, Cohen, Second Imp. London. 1956. P. 133.

30. Durkheim, Emile., *Elementary Forms of the Religious Life*, Trans. By Joseph Ward Swain, London. 1957. Second Impr. P. 305.

31. Ibid ; P. 303.

32. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de La Vie Religieuse* F.Alcan. Paris. 1912. P. 599.

33. Ibid ; P. 200.

34. Ibid ; P. 124.

35. Ibid ; P. 126.

36. Ibid ; P. 128.

37. Ibid ; PP. 129.

38. Ibid ; P. 136.

39. Ibid ; P. 239.

40. Ibid ; P. 150.

41. Ibid ; P. 158.

42. Ibid ; P. 223.

43. Ibid ; P. 225.

44. Ibid ; P. 229-230.

45. Ibid ; P. 234.

46. Ibid ; P. 146.

47. Ibid ; P. 198.

48. Ibid ; P. 269.

49. Ibid ; P. 269.

ملحق النصوص ... النص السابع

50. Ibid ; P. 271.

15. Ibid ; P. 277.

ملحق النصوص ... النص الثامن

25. Ibid : PP. 294 - 295

ملحق النصوص ... النص التاسع

53. الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى ـ الله والعالم ـ الصلة بينهما عند ابن سينا ونصيب الوثنية والإسلام فيها . الكتاب الذهبي ـ المهرجان الألفي لذكرى ابن سينا المنعقد فى بغداد من ٢٠ مارس سنة ١٩٥٢ ـ إلى ٢٨ مارس سنة ١٩٥٢ ـ القاهرة ـ مطبعة مصر سنة ١٩٥٢ ص ٢٠٣ – ٢٠٤ .

54. Durkheim, Emile. *Les Formes Elémentaire de la vie Religieuse,* PP. 415 - 416.

55. Durkheim Emile, *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse,* P. 96.

57. الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى ـ الله والعالم والصلة بينهما ـ الكتاب الذهبي المهرجان الألفي لذكرى ابن سينا مطبعة مصر ١٩٥٢ ص ٢٠٠ .

57. Durkheim, Emile., *The Elementary Forms of the Religious Life,* Trans. By Joseph Ward Swain, London. 1957. P. 242.

58. Ibid ; P. 244.

59. Ibid ; P. 245.

60. Ibid ; P. 247.

61. Ibid ; P. 248.

62. Ibid ; P. 273.

63. Ibid ; P. 273.

64. Ibid ; P. 275.

65. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* F.Alcan. Paris. 1912. P. 70.

66. Ibid : P. 68.

67. Ibid : P. 383.

68. Ibid : P. 384.

ملحق النصوص ... النص العاشر

69. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* F.Alcan. Paris. 1912. P. 201.

ملحق النصوص ... النص الحادى عشر

70. Ibid : P. 103.

71. Ibid ; P. 104.

ملحق النصوص ... النص الثاني عشر

72. Ibid ; P. 119.

73. Ibid. ; P. 120.

74. Peristiany, J. G., *The Social Institutions of The Kipsigis,* Routledge, London. 1939. P. 214.

75. Radcliff, - Brown, A. R., *Structure and Funciion in Primitive Society,* Cohen, Second impression, London. 1956. P. 153.

الفصل الرابع

مناقشة وتقويم نتائج علم الاجتماع في الأخلاق والدين

* دوركايم كفيلسوف أخلاقي .
* بين « دوركايم » و « كانط » .
* هجوم الفلاسفة على فكرة الإلزام الاجتماعي .
* أخلاق « الضغط » وأخلاق « التطلع » .
* الإلزام الوجودي .
* الشعور الديني والإيمان .
* « الدين التوتمي » في ميزان النقد .

لم يتعثر علم الاجتماع فى مسألة من مسائل الميتافيزيقا ، بقدر ماتعثر فى ميدان الأخلاق والدين . فلقد حاولت «ميتافيزيقا علم الاجتماع» أن تنتزع ميدان الأخلاق من الفلسفة ، وأسمته المدرسة الفرنسية باسم « علم العادات الأخلاقية » ، استنادا إلى أنها دراسة موضوعية لظواهر ذلك الجزء من العادات ، المسمى أخلاق .

ولكن الاخلاق حتى كعلم عادات ، لا يمكن أن تستقل عن أمها الفلسفة ، ولا أن تتجرد عن الأسس الفلسفية لكل ما تتناوله الاخلاق من مسائل « الخير و الشر » و « التفاؤل و التشاؤم » و « الضمير والواجب الخلقى » ، كل هذه المسائل عندما ندرسها مجردة عن الشعوب وعاداتها الجزئية، إنما تصبح مسائل فلسفية من الدرجة الأولى .

وهناك تناقض أكيد فى قول الاجتماعيين إن الظاهرة الاخلاقية هى واقعة اجتماعية ، حيث أن «الظاهرة» أو «الواقعة» هى مجردة تماما عن كل صفة أخلاقية، حيث أن الأمر الواقع لايستغرق الأمر الواجب . فلا يمكن أن نستعيض عن الأمر « الواجب » بالأمر « الواقع » ، حيث أن دراسة الواقع الاجتماعى ، لاتكفى اطلاقا لحل تلك المشكلات التى تعترض سبيل «الفاعل الاخلاقى» ، فان مايدرس « وما يصنع » لايسوغ الأمر «بما يجب أن يكون » .

دوركايم كفيلسوف اخلاقى :

ومن الواضح أن دوركايم وأتباعه ، كانوا ينظرون إلى العالم الأخلاقى نظرة نسبية ، وإلى الواقع الاجتماعى نظرتهم إلى صيرورة مستمرة فى الزمان والمكان . ولكن تلك النظرة النسبية إنما تحمل عناصر هدمها، حيث يتعذر علينا

أن نقنن القواعد الأخلاقية ، لعالم متغير لاثبات فيه ، فهنــاك عادات تفنى وتزول ، وعادات تولدوتنتعش، ومن شأن هذا التكثر فى الحال الاجتماعى المتغير،أن يضع الصعوبات أمام قيام «علم العادات الأخلاقية». فلا يمكنه أن يشرع قانونا أخلاقيا ثابتا ، ومن هنا تتزعزع الأسس التى يقوم عليها علم الاخلاق الاجتماعية، الذى شاء له الاجتماعيون أن يفسحوا أمامه المجال ليحل بديلا عن «أخلاق الفلسفة» . (١)

كما نلاحظ أن دوركايم يؤكد أول ما يؤكد ، على أن الأخلاق ليست من صنع الأفراد ، بل إنهــا من صنع المجتمع ، ولكنه بصدد فكرة إستقلال الارادة الخلقية ، استقلالا ذاتيا ، يعود إلى تبيــــان أهميتها وضرورتها ، فيعلن أن إستقلال الارادة الذاتى ، يمكن الفرد من الكشف عن نظام المجتمع فى ذاته ، وييسر له الاضطلاع بهـذا النظـام الاخلاقى الاجتماعى عن طريق التربية ، فيقول دوركايم فى فقرة هامــة من كتابة عن « التربيــة الاخلاقية *« L' Education Marle* :-

« إننا نبـــدأ بالشعور بالقواعد »
« الاخلاقية على نحو سلبى ، ونجـد أن »
« التربية تحملهـــا إلى الطفل من خارج »
« وتفرضها عليه ، فتبسط سلطانهـــا »
« ونفوذها . »

« ولكن فى وسعنا أن نبحث عن طبيعتها »
« وعن شروطها البعيدة أو القريبة أو عن »
« سبب وجودها » .

« وبكلمة واحـدة إننا نستطيع أن »
« نتخذها موضوع علم » .

« فاذا فرضنا أن هذا العلم قد انتهى »
« واكتمل ، لأصبحنا سادة العـالم »
« الاخلاقى ، ولرأينا أن الأخلاق لم تعد »
« أمرا خارجا عنا ، بل إنها تقدم لنا نسقا »
« من الافكار الواضحة المتميزة ، التى ندرك »
« كل صلاتها بعضها بالبعض .(٢) »

يتضح من تلك الفقرة الدوركايمية الهامة ، أنها تنم عن مقصد ميتافيزيقى خفى ، يود دوركايم أن لا يعترف به . ففى قوله « إذا فرضنا أن هـذا العالم قد إنتهى وإكتمل » ... ، يقف دوركايم موقف الفيلسوف المتفائل ، حين يتنبأ بقيام علم الاجتماع الاخلاقى ، وهو يعتنق بهذا القول الفلسفى مبدأ تاريخيا من مبادىء فلسفات التاريخ ، حين يعدنا وعـدا وضعيا ، مضمونه أن الانسان لا يستطيع أن يبلغ « استقلال ارادته الذاتى » ، إلا إذا اكتمل علم الأخلاق الاجتماعية ، وعلينا أن ننتظر حتى تتحقق نبوءة دوركايم ويتم العلم المرموق .

ولاشك أن تلك النبوءة الدوركايمية ، غريبة عن روح الفكر الوضعى ، لأن علما من العلوم لا يمكن أن يتم ، أو أن ينتهى ، وبخاصة علم الاجتماع الأخلاقى . وهو من العلوم الحديثة نسبيا ، وهو بعيد تماما عن بلوغ منزلة التمام والاكتمال ، حيث أن علم الاجتماع فى ذاته ، هو علم يضطلع بدراسة

أحوال المجتمعات ، هو علم بالزمان وبالتاريخ ، ولذلك فانه لن ينتهى قبل نهاية الزمان والتاريخ ، ولن يكتمل قبل أن تزول المجتمعات . فكيف يفترض دوركايم أن المسألة الاخلاقية ، هى مسألة محلولة ؟! فيعدنا بانتظار إكتمال علم الاخلاق الاجتماعية وإنتهائه !!

وكيف يستعيض دوركايم عن الفكر الميتافيزيقى الاخلاقى ، بتصور ضمير جمعى لكائن غيبى هو الكائن الاجتماعى الأعظم ؟! فيضفى عليه طابعا إلهيا مقدسا ؟!. لا شك أن دوركايم لم يخرج عن نطاق الفيلسوف، ولذلك وضع « چورڤتش Gurvitch » مذهب دوركايم فى عداد المذاهب الفلسفية ، تلك المذاهب التى هاجمها ليفى بريل وأسماها مذاهب « ما بعد الأخلاق التقليدية Les Métamorales traditionnelles » ، ولم يتردد « چورڤيتش » من أن ينعت المذهب الاجتماعى الدوركايمى ، بأنه مذهب أخلاق نظرى ، لأنه وسط بين المذهب الاجتماعى، والمذهب الميتافيزيقى. « Une Métamorale Semi sociologique, semi-metaphysique »

لأن دوركايم فى رأى جرڤتش، قد أفترض ضميرا جمعيا وهميا، وخلع على المجتمع سمات الألوهية والقداسة .(٣)

بين دوركايم وكانط :

ولم يختلف دوركايم كثيرا عن الفيلسوف الالمانى « كانط Kant » وبخاصة فى فكرته عن الواجب الخلقى ، فلقد إفترض كانط للواجب الخلقى مصدرا إلهيا ، على اعتبار أن الدين هو الباعث الوحيد لفكرته عن الاخلاق والواجب . ونحن لانرى ودوركايم ولا نجده إلا « أنه كانط نفسه » وقد إرتدى رداء عالم الاجتماع .

حيث أن دوركايم بصدد فكرته عن الواجب ، أقام السلوك الخلقي إستنادا إلى مثل أعلى ينبثق عن المجتمع ، كما إفترض دوركايم للواجب الخلقي مصدرا اجتماعيا .

على إعتبار أن «المجتمع» هو السلطة الأخلاقية المطلقة ، وهو غاية بعيدة لكل سلوك أخلاقي. لأن المجتمع هو مبعث الروح الديني،وهو «الله بذاته» حين يتجلى أو يتحقق في الجماعة .

هكذا يتابع دوركايم مايذهب إليه كانط بصدد الواجب والقيم الخلقية ، إلا أن كانط في ميدان الفلسفة ، لم يصادف تلك الصعوبات التي يواجهها دوركايم في ميدان علم الاجتماع .

فلقد أشار « أوكتاف هاملان Hamelin » إلى خطأ التصورية السوسيولوجية للأخلاق ، حين واجهت مسألة الالزام الخلقي ، فنظرت أخلاق دوركايم إلى الالزام على أنه وليد الضغط الاجتماعي ، أو للقسر الخارجي ، على إعتبار أن كل ماهو « ملزم obligatoire » إنما يأتي من « خارج الانسان » . (٤)

ولكن « هاملان » ذهب إلى أن القسر الاجتماعي، ليس ملزما في ذاته، حيث أن القاعدة التي يفرضها المجتمع قد تكون سخيفة ، أو « لامعقولة » إلى حد كبير ، ومن ثم لايصبح الانسان ملزما بها . (٥)

وإذا كانت الظاهرة الأخلاقية ، تصدر عن المجتمع ، وتستند إلى شروط اجتماعية ، إلا أن القسر الاجتماعي La contrainte sociale ، ليس إلزاما خلقيا ، إذ أنه قسر أو إكراه تعسفي arbitraire . وإستنادا إلى

ذلك الاعتراض، يؤكد « هاملان » عجز الأخلاق الاجتماعية، وقصورها ونقصها، ويشير إلى عدم كفاية الموقف السوسيولوجى فى تفسير الالزام الخلقى . (٦)

هجوم الفلاسفه على فكرة الالزام الاجتماعى :

ولقد إحتج « لالاند » Lalande ، على فكرة الالزام الاجتماعى بقوله « إنه شىء لامعنى له،ذلك الالزام الذى له من القدرة ،ما يجعل الانسان يريد على الرغم منه » . (٧)

وذهب الفيلسوف الاخلاقى « بارودى Parodi » ، وهو من أصحاب النزعة « العقلية الصورية Rationalisme Formaliste » تلك النزعة التى تشايع الاتجاه الكانطى فى الاخلاق . (٨) فذهب « بارودى » فى كتابه « المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر» ، إلى أن علم الاجتماع قد حاول أن يبتلع الأخلاق ويحولها إلى علم تاريخى وصفى للعادات الخلقيـة ، ولكن التاريخ وحده لايمكن أن يؤسس حقيقة الأخلاق . (٩) ولذلك كانت الأخلاق الاجتماعية عند « بارودى » هى « أخلاق بلاواجب أو إلزام » .

على أعتبار أن الواجب الحقيقى فى رأيه هو « الواجب الذاتى » النقى ، الذى يفرض نفسه مقدما على الانسان المخلص الذى يفى بجميع الشروط الخلقية . ولذلك فان « الواجب المطلق » ، هو إرادة ذاتيـــة للانسان لتحقيق واجبه ، ومن ثم لاتكون الأخلاق عند بارودى « علمـا » بل « منهجا » . (١٠)

ولقد هاجم « هنرى برجسون Bergson » الاخلاق الاجتماعية هجوما

عنيفاً ، وبخاصة فى كتابه « منبعا الأخلاق والدين Les Deux Sources de La Morale Et de La Religion ، وإعتبر المجتمع الأخلاقى الدوركيمى، هو مجتمع آلى جامد شبيه بمجتمعات النحل .

كما ذهب برجسون إلى أن الأخلاق الاجتماعية ليست سوى نسق من العادات الخلقية ، تنحصر وظيفته فى المحافظة على كيان المجتمع . ولكننا إذا أخذنا بوجهة النظر الاجتماعية فى الاخلاق، فكيف نفسر ظهور « النبى » « والقديس» و«البطل »؟! وعلى أى أساس إجتماعى يصدر « والحكيم» « والزعيم »و«الفيلسوف » ؟؟ !!

ومن هنا يصف « برجسون» أخلاق دوركايم ، بأنها أخلاق إستاتيكية مغلقة ، ويضع تمايزا تاما بين ما هو « إستاتيكى » وما هو « ديناميكى » فى ميدان الأخلاق. كما يميز بصدد الالزام بين « الضرورة » و«الواجب». وذهب إلى أن جبرية دوركايم الأخلاقية ، هى قريبة كل القرب من معنى الضرورة بمفهومها « البيولوجى»، لأنها تشبه إلى حد بعيد فكرة « الالزام الآلى » الذى يفرض بشكل ثابت منتظم ، كما هو الحال تماما فى الالزام الغريزى الاجتماعى ، الذى يفرض على النحلة حين تقوم بالعمل « من أجل الخلية ».

ولكن أخلاق الواجب عند برجسون ، تبتعد تمـــاما عن مفهوم تلك « الضرورة الاستاتيكية » ، لأن الواجب البرجسونى هو أمر إنسانى خالص ، يرتبط بفكرة « الحرية » ، فالانسان لا يشعر بالواجب إلا إذا كان حرا .

« والأخلاق الديناميكية » المفتوحة هى أخلاق الواجب كاستجابة

ذاتية دون ماقسر أو إكراه ، لانها «نزوع حر» وليست خضوعا لضرورة الاخلاق المغلقة ، فالواجب الخلقى يتضمن فى ذاته فكرة الحرية، ولا يفترض قهر الجماعة أو إجبارها وقسرها . (١١)

اخلاق الضغط واخلاق التطلع :

ولذلك اعترض برجسون على دوركايم ، لأنه يفسر الالزام بضغط المجتمع على الفرد ، ومن ثم كانت أخلاق دوركايم على حد تعبير برجسون هى « أخلاق الضغط Pression » تلك التى يميزها عن أخلاق الجذب « والتطلع aspiration » . (١٢)

فأخلاق الضغط ضرورة تتعلق بالعادات الاستاتيكية الآلية ، ولكن أخلاق التطلع تزداد سلطانا كلما كانت مستوحاة من أخلاق النفس المتفتحة L'âme ouverte (١٣) تلك التى تتحقق فى أخلاق « القديس » ، وتتجسم فى أخلاق « الحكيم » والبطل ، وتصل إلى ذروتها فى أخلاق « الأنبياء» وكبار الصوفية .

فأخلاق التطلع ، هى أخلاق النفس المتفتحة ، التى هى « نداء un appel »(١٤) نداء البطل ، وإستجابة الفرد لنداء الانسانية ، فهى المثل الأعلى « للمحبة والكمال الأخلاقى » . ولذلك قامت « الأخلاق الديناميكية » المتحركة ، على اكتاف عظماء البشر من الابطال والأنبياء . الأمر الذى يختلف تماما عن الأخلاق الاستاتيكية المغلقة ، أخلاق الضغط والإكراه ، التى تفرض على أساس « الدفع من الخلف vis - a - tergo » .

على حين أن أخلاق التطلع هى انطلاقه حرة بدافع التطلع و«الجاذبية»

من الأمام ، وهى حركة تقدمية لاتقاوم ، تتضمن شعورا بالفرح والحماسة ، حيث أن فرح التطلع البرجسونى ، لايصدر إلا عن تلك النفس المتفتحة ، التى تفيض حماسة نحو «الغيرى» واللامحدود .

حيث أن الفارق الاساسى بين أخلاق الضغط الاجتماعى ، وأخلاق التطلع الانسانى ، هو الفارق بين « المحدود واللامحدود » بين « الثابت والحركى » ، بين « النفعية والغيرية » ، وهو أيضا الفارق بين « النفس المغلقة l'âme close » ، « والنفس المتفتحة » ، وهو فارق من حيث النوع والطبيعة ، وليس فارقا من حيث الدرجة .

وهكذا إنتصرت أخلاق الالزام الديناميكى المفتوح ، على أخلاق الالزام الاستاتيكى المغلق ، فالالزام المفتوح يقوم بفعل التطلع والجذب والمحبة ، والالزام المغلق يستند إلى الضغط والقسر والاكراه . وفى فقرة هامة يقول برجسون :

« نرى أن الاستاتيكى ابحث فى »
« الاخلاق هو أمر (تحت عقلى) أما »
« الديناميكى المحض ، فهو أمر (فوق »
« عقلى) ، أحدهما يصدر من ارادة »
« الطبيعة ، والثانى يتصل بعبقرية »
« الانسان » . (١٦)

ومن تلك الفقرة ، يتضح التمايز الأكيد بين أخلاق المجتمع التى هى غلاف خارجي ، يكون القشرة السطحية للمجتمع ، وهى قشرة التقاليد والعادات ؛

ولذلك إعتبرها برجسون أخلاقا استاتيكيـة جامدة تتصل بما هو « تحت عقلى L'Infra-intellectuel » .

أما أخلاق الانسانية فلاترتبط بقشرة التقاليد ، وإنمـا تنبثق ممـا هو « فوق عقلى Supra-intellectuel » وتصدر عن « العبقرية الانسانيـة le génie humain »حيث أن هناك« كائنا غافيا » فى أعماق النفس المتفتحة، تصدر عنه الحقيقة الخلقية ، وفى كل منا « جانبا صوفيا » مشرقا ينتظر من يوقظه من سباته (١٧)

وهنا يتساءل برجسون بقوله : من ذا الذى يريد أن يحشر سقراط فى زمرة النفوس المغلقة ؟! (١٨) لقد أيقظ سقراط العقل اليونانى ، وكان له أثره العظيم فى مستقبل الفكر الاخـلاقى .

وسقراط هو « نفس متفتحة » فتكت بها أخلاق النفوس المغلقة ، ولذلك فان الحكم الأخلاقى الجمعى حكم صارم عنيف ، ويعتبر مسئولا مسئوليـــة مباشرة عن إعدام سقراط .

إن الاخلاق الجمعية تحرص بالزامها على تماسكها والاحتفاظ بمعاييرها، ولو كانت مريضة بالية . وتبحث عن الحقيقة كما تتمثل فى حكم المجموع والرأى العام ، ولذلك أنكرت حرية الفرد وإرادته ، لأنهـا تعتبره عبدا خاضعا لالزام الجماعة .

ومن هنا صدرت الفلسفات الوجودية كى تتحدى فكرة الالزام الجمعى وكى تؤكد فردانية الذات وحريتها . فناهضت النزعة الجمعية ، وأنكرت إلزامها وحتمها . فتمردت على قيم الجمـاعة ، وأعلنت الحرب على قشرة

العادات والتقاليد ، لكى يحدد الانسان مصيره على نحو أفضل مما قدر له . ولذلك كانت الفلسفة الوجودية هى إحتجاج مستمر للعقل، وللذات الانسانية الفردة ، ضد الاستغراق فى العادات الجامدة .

الالزام الوجودى:

والالزام الاخلاقى ـ عند فيلسوف وجودى مثل «سورين كيركجورد» ليس واجبا مفروضا من خارج الانسان ، (١٩) بل هو ارادة قوية تنبع من ذاته . ولذلك افترضت الاخلاقية الوجودية فكرة الحرية ، على إعتبار أن الحرية هى الشاهد الوحيد على قيمة الانسان ووجوده .

ومن ثم لايخضع الانسان عند « كيركجورد » . فى مجاله الأخلاقى إلى « سلطة خارجية » ، وإلا أصبح أداة فى يد الآخرين ، أو دمية يحركها المجتمع كما يهوى ، ولذلك فان الانسان الأخلاقى الحق ، هو الذى يختار « قيمه » وحريته .

وإذا كانت الحرية هى إستقلال الذات عن كل سلطة خارجية ، فهنا ينبغى أن تكون الذات لا المجتمع، هى المصدر الوحيد لكل سلطة اخلاقية . ولذلك يقول كيركجورد فى عبارة مشهورة « إختر ذاتك قبل أن يختارها لك الآخرون »(٣٠)

فالانسان فى كيانه حرية ، وهو فى ذاته إختيار حر ، ولذلك كانت الحرية هى جوهر الانسان وغايته ، ولا يختار الانسان حريته ، وإنما فرضت عليه الحرية، بمعنى أن الحرية هى أمر حتمى مفروض على الانسان، فهو «حر» و«مختار» بالضرورة .

ومن هنا كانت الحرية - عند « چان بول سارتر J. P. Sartre » هى «الأصل الوحيد لكل القيم *L'unique fondement des valeurs* » (٢١).

واستنادا إلى ذلك الفهم، فان القيمة الأخلاقية، لاتصدر كما شاء لها دوركايم أن تهبط علينا من الخارج من عالم المجتمع، وإنما تتعلق القيم الاخلاقية بوجودنا الفردى الخالص ، فان « القيمة » ، هى ما يطلب وما يراد، باعتراف العقل وتأييده ، من حيث أن القيمة ذاتية وليست خارجية ، لأنها « حافز عمل» « ودافع سلوك » .

ولقد توهم دوركايم ، أن القيمة. تتضمن بذاتها وجودا متحققا ، ولكن القيمة ليست بذاتها وجودا ، وانما هى « شرط للوجود » ، وجود الذات أو «الأنا » مصدر القيمة. فى الواقع لقد بحث دوركايم عن القيمة الخلقية فى الخارج ، بحث عنها حيث لا توجد ، لأنها كامنة فى ذات الانسان .

ولذلك ذهب « رينيه لوسن « René Le Senne » الذى يقف من الاخلاق موقفا « وجوديا روحيا » (٢٢) ، وذهب إلى أن وجهة النظر السوسيولوچية فى الأخلاق ، قد أخطأت حين تنظر إلى المجتمع على أنه « جزء من الطبيعة » . (٢٣) وسلمت بأن الظواهر الأخلاقية هى كالظواهر الطبيعية ، وهذه مسلمة تثير الكثير من الصعوبات ، ويقول «لوسن» إن رد الأخلاق إلى الميتافزيقيا، يقدم لنا الكثير من الحلول، التى تتعلق بمسائل الالزام والواجب والضمير، وكلها مسائل يتعثر فيها علم الاجتماع. كما أن الميتافيزيقا بصدد الاخلاق ، تؤكد حرية الارادة ، فبدون الحرية تفقد الأخلاق قيمتها، وبدون القيمة تفقد الأخلاق أخلاقيتها . (٢٤) إن القيمة الخلقية عند « لوسن » هى قيمة الذات Valeur du moi » حين تفعل هذه الذات حرة وباختيارها الحر . (٢٥)

كما أن القيم لاتصدر الا عن «الفكر» و« الروح » كما تصدر الأشعة عن بؤرة تبدع النور . وبذلك يعتنق « رينيه لوسن » (٢٦) فلسفة روحية من « فلسفات القيم Philosophie de Valeur » ويؤمن بأن الاخلاق انما تصدر عن « الأنا » أو الذات ، التى تنشد وجه المطلق والتى تتجه نحو الله سبحانه حيث أن الله تعالى هو القيمة المطلقة .

وإذا كان « رينيه لوسن » قد أعاد الأخلاق والقيم الخلقية إلى أصولها الفلسفية ، وآمن بحاجة المسألة الاخلاقية إلى الميتافيزيقا ، فان هناك من بين علماء الاجتماع من يؤكد تلك الحاجة . فقد أكد « موريس جنزبرج » الوظيفة النقدية لفلسفة البحث الأخلاقى . (٢٧)

وذهب « جورفيتش » إلى ضرورة الأخذ بمذاهب الأخلاق النظرية La Morale théorique دون ماحاجة إلى انتقادها والاعتراض عليها على مافعل ليفى بريل Lévy-Bruhl ، وذلك بالنظر إلى أخلاق الفلسفة وأثرها المتبادل فى علم العادات الأخلاقية .

حيث أننا لانستطيع أن نحذف من تاريخ الأخلاق مباحث هامة وجوانب مشرقة تخللت سياق التاريخ الأخلاقى ، صدرت مع نظريات الحدس الارادى L'intuition volitive والشعورى ، والحدس الصوفى والعقلى ، صدرت كلها مع فلسفات ديكارت (٢٨) وكانط ، وفخته Fichte .

كما أننا لانستطيع إلغاء فلسفة « باسكال » الاخلاقية ، تلك الفلسفة المشرقة التى تميز بين الحدس الصوفى والحدس العقلى ، ويسمو بمرتبة الأخلاق

إلى أرفع المراتب ، ليقول لنـــا : « إن الاخلاق الحقيقية تسخر من الأخلاق (٢٩) *La Vraie Morale se moque de la morale* » .

وذهب « باسكال » إلى أن معطيــات الاخلاق لاتصدر عن « العقل La Raison » ، وإنمـــا تصدر جميعهـــا بفضل « الحدس الدينى L' intuition religieuse » ، عن « القلب la coeur » الذى هو منبع كل حدس أخلاقى . وبذلك يقابل باسكال بين «حدس العقل، وحدس القلب»، فيقول فى عبارة مشهورة : « إن للقلب أسبابه التى لا يدركها العقل »(٣٠) « *La coeur a ses raisons que la raison ne connaît point* » .

وبصدد قيام علم العادات الخلقية ، إعترض « جورفتش » على « ليفى بريل » وذهب إلى أن تلك الموازاة التى وضعها «ليفى بريل» بين « الحقيقة الأخلاقية » ، « والحقيقة الفيزيقية » كشرط ضرورى لقيام علم العادات الخلقية ، قد أصبحت بهذا المعنى غير مقبولة .(٣١)

وعلى هذا الأساس أصبح « اليقين العلمى» الذى يتعلق بطبيعة الظواهر الخلقية ، أمرا مشكوكا فيه من الناحية المنهجية ، نظرا لأنه يتمايز تماما عن ذلك اليقين المشاهد فى العلوم الطبيعية والكيمائية .

ولايفوتنا أن الأخلاق العلمية التى يبتغيها «ليفى بريل»و«البيرباييه » إنما تهبط بالانسان إلى « منزلة الشيء »،فتقضى تماما على جوانبه الانسانية . كما أن تلك « الموضوعية الخالصة » التى ذهب إليها « البيرباييه » هى حالة مستحيلة لا يمكن التوصل إليها ، فالحقيقة لاتقوم فى الموضوع وحده كما لايمكن أن نحذف «الذات» أو أن نتخلى عن عامل النفس ، أثناء دراستنا

لمسائل عسيرة وبخـاصة فيما يتعلق بالأخلاق بالذات ... وفى ضوء تلك الاعتراضات تتهافت وتبطل وجهة النظر الاجتماعية فى الأخلاق الوضعية .

* * *

وإذا إنتقلنا إلى مناقشة وتقييم وجهة النظر الاجتماعية فى « الدين » ، لوجدنا كيف يتعثر علم الاجتماع الدوركيمى فى تفسيره لفكرة الألوهية ، ولشاهدنا كيف يضطرب علم الاجتماع الدوركيمى فى فهمه لطبيعة الدين والتصورات الدينية . فليس الدين ظاهرة اجتماعيـة نستخلصها من دراسة مجموع الطقوس والشعائر الدينية ، وإنما يتصل الدين بمنابعه فى « القلب » « والضمير » ، ويتمثل فى الحضرة مع الله سبحانه ، عن طريق « إخلاص النية » فى الاتجاه ، بالتعبد « والمناجاة » ، بعيدا عن كل طقوس أو شعائر .

وليست الصلاة مجموع أفعال للجوارح ، نشاهدها فى حركات وسكنات ظاهرة ، إنما هى « موقف » بين العبد وربه ، موقف يجيش بالشعور الدينى الفياض ، وهى موقف صوفى خالص ، يفيض جلالا وحبا ، وتغمره الخشية والرهبة ، وكلها مشاعر تنبع من باطن الذات .

حيث أن « الشعور الدينى » على حد تعبير « رينيـه لوسن » هو القوة الروحية الباطنة التى تسمو بالانسان فترفعه من عالم المـادة إلى عالم الروح (٣٢) ، بدافع التجرد الخالص والحب العميم L'amour généreux ؛

وعندئذ يتجلى « الجليل » سبحـانه للقلب الانسانى ، وينكشف فى « تجربة روحية » خالصة ، وهنا تصبح الألوهيـة فكرة ذاتية محضة ،

بالنظر إلى الله تعالى كموضوع عبادة ومحبة objet d'amour ، نناجيه سبحانه دون غفلة أو حجاب ، فمنه نقترب ، وإليه نتجه ، وبه نستعين .

فالدين حقيقة ليس ظاهرة اجتماعية ، إنما هو موقف صوفى خالص بين يدى الله ، دون هيابة من شعائر جماعية أو طقوس مرسومة. والدين منطلق مشاعر تجيش فى الوجدان ، وجماع معان ، تقع فى القلب ، وهو تجربة يعانيها الصوفى حين يقع فى الحـال ، والحال بلغة « القشيرى هو معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا إجتلاب ولا إكتساب » (٣٣) بمعنى أننا لانستمده من الآخرين .

لأن الشعور الدينى إنما هو «شعور ذاتى خالص» ، يتخطى الواقع الاجتماعى كى يحظى الانسان بالحضور الالهى . والله لا يتصـل إلا بالانسان الفرد ، ولا ينكشف إلا فى « عزلة ميتافيزيقية » أو « خلوة روحية » بعيد عن المجتمع ، حيث يشعر الانسان الفرد « بالحضور الالهى » .

الشعور الدينى والايمان :

فالشعور الدينى اذن لا يحتاج إلى مشاعر الجماعة ، ولا يستند إليها كما توهم دوركايم . فالدين إيمان فردى خالص بحضور الله ، واتصاله ودوامه ، يناجيه الانسان ويخاطبه بلغة قد تجهلها الجماعة ، لأنها لغة الاشارة والرمز ، وهى لغة المشاعر ، التى تحتـاج إلى «الصمت البليغ» ، الذى يفوق فصاحة الكلام الذى هو « لغة المجتمع » .

وفى عبارة مشهورة يقول كيركجورد : « يعلمنا الناس الكلام ، ولكن الآلهة تعلمنا الصمت » . (٣٤) والشعور الدينى ، شعور فطرى ، قديم قدم

الانسان ، وهو حقيقة يدركها البدائى والمتحضر ، لأن الدين جوهر ذاتي كامن فى جبلة الانسان، مهما بلغت درجة بدائيته أو تحضره . ونحن قد نرى مجتمعات لاحظ لهامن علم أو فن أو فلسفة، ولكنا لا نعرف أبدا مجتمعا بلادين.

ولقد كانت آفة دور كايم ، أنه لم يميز بين ماهو دينى ، وماهو اجتماعى، ولم يضع خطأ فاصلا بين العنصر الفردى فى الدين والعنصر الجماعى ، حيث أننا نجد أن الشعور الدينى هو بالضرورة شعور ذاتى جوهرى ، قبل أن يكون شعورا جماعيا .

ومن المؤسف كما يقول «روجيه باستيد Roger Bastide » أن دور كايم وأتباعه من علماء النشرة السنوية لعلم الاجتماع ، قد أغفلوا تلك الجوانب الذاتية الفريدة فى الدين ، لأنهم يميلون أصلا إلى إنكار الظاهرة الفردية .

وإذا كان الدين عنـــد دور كايم ظاهرة اجتماعيـة ، نظرا لجبريتها وعموميتها ، ولأنه ليست هناك ديانة فردية مبتكرة بمعنى الكلمة ، إلا أننا نؤكد مع « باستيد » أن دور كايم ، قد خلط خلطا تاما بين ماهو «دينى» وماهو « إجتماعى » . (٣٥)

فلقد بدأ العنصر الدينى نقيـــا خالصا ، على ما يقول « أندرو لانج Andrew Lang » ثم جاء العنصر الاجتماعى الاسطورى، كى يغلفه من الخارج بشعائر وطقوس، فحجب الغطاء الاجتماعى وطغى على الجوانب النقية، وقفت القشرة الخارجية للدين ، « قشرة الشعائر والطقوس » ، على تلك العاطفـة الدينية الأولية . (٣٦)

ولذلك ثار « مارتن لوثر » على تلك القشرة التى حجبت النقاء الدينى ، وإعترض على طقوس الكاثوليك وشعائرهم، (٣٧) وأقام المذهب البروتستانتى

الذى يقلل كثيرا من قيمة الشعائر فى ذاتها ، ويخفف من وطأة أو طغيان الغطاء الاجتماعى على الدين .

على إعتبار أن هذا الغلاف الخارجى الذى يغلف الدين من الخارج ، إنما يحدد ويحجبه ، ولذلك فان الديانة كطقوس وشعائر ، ليست إلا « ديانة إستاتيكية» على حد تعبير « برجسون » ، وهى « ديانة دائرية مغلقة » ، لأنها ترتبط بالجوانب الشكلية ، وبالمظاهر الاجتماعية المتكررة .

على العكس الحال فيما يتعلق بالديانة الديناميكية المفتوحة ، التى تصدر عن تلك الجوانب الجوهرية الأصيلة فى الانسان ، فالانسان كائن متدين بالفطرة ، وفى كل منا « شخصية صوفية غافيه » (٣٨) .

حيث أن الدين يتصل بمنابعه فى القلب ، لأنه نزعة فطرية خالصة ، قد تدوم بالمعاناه فى عزلة ، وقد تثمر بالمجاهدة فى « خلوة روحية » ، ولقد أكد « ديسو Dussaud » على قيمة التأمل الدينى ، واكتسابه فى العزلة حين يصل الانسان إلى حالة « الإنجذاب L'extase » (٣٩) والله يتجلى للفرد لا للمجتمع .

الدين التوتمى فى ميزان النقد :

فنحن نسأل دوركايم بدورنا ـ لماذا لايقرر أن العاطفة الدينية ، هى فردية خالصة ، وهى فى نفس الوقت حظ مشترك بين سائر البشر ؟ .

حدثنا دوركايم ـ عن صورة أولية لشكل بدائى للدين ، هو الدين التوتمى ـ إلا أننا نجد أن « الأب شميت Schmidt » قد عقد

فصلا كاملا عن « التوتمية » فى كتابه المشهور الذى نشره عن « أصل الدين ونشأته »
« The Origin and growth of Religion, Facts and Theories »

وذهب شميت إلى أن « التوتمية » ظاهرة غامضة ، إذا ما نظرنا اليها كظاهرة دينية . ولقد ظهرت التوتمية لأول مرة كمعتقد دينى فى كتابات J.F.M'Lennan ، الذى إصطنع الاصطلاح Exogamy وربطه بفكرة الدين فى مقاله المشهور : *« On the Worship of Animals and Plants »* . (٤٠)

ثم ذاعت كلمة التوتمية فى دراسات Lubbock وتايلور Tylor و « سبنسر Spencer » ، ولكن هؤلاء جميعا ، لم يتمكنوا — فى رأى « شميت » من التوصل إلى فهم دقيق لتلك الظاهرة التوتمية المعقدة تلك ، الظاهرة التى نعانى حتى اليوم صعوبة واضحة فى فهمها ، وسبر غورها ، وبخاصة فى مسألة علاقة الظاهرة التوتمية بالدين .

ولقد كتب « فريزر Frazer » سنة ١٨٨٧ ، كتابا صغيرا عن « التوتمية » ، ثم كتب بعد ذلك ، كتابا عن أصل التوتمية ، وجمع « فريزر » فى تلك الكتابات ، كتلة هائلة من المعلومات والفصيلات الجزئية ، عن الظاهرة التوتمية ، وأراد « فريزر » أن يستخلص من كل تلك المادة الغزيرة ، التى جمعها عن الظاهرة التوتمية ، مايمكنه إلى التوصل من معرفة « أصل التوتمية » .

ولقد إفترض « فريزر » لتفسير أصل الظاهرة التوتمية ، فروضا ثلاثة ، إفترضها « فريزر » طوال حياته العلمية ، التى مر بها ، كلما

ازداد جمعا للمادة التوتمية ، بقصد تفسيرها وكشف العلاقة بين الدين والتوتمية .

ولقد أكد « فريزر » فى دراساته الأولى المبكرة، أن التوتمية ظاهرة « نصف دينية Half-religious » ، كما أنها « نصف اجتماعية » فعكف « فريزر » على دراسة أشكالها الدينية والاجتماعية . ولكنه عاد ثانية ، وحدثنا عن العلاقة بين التوتمية وأصولها « السحرية » ، وفى أواخر حياته العلمية ، أعتبر السحر « مرحلة أولية » سابقة على الدين (٤١)

ويرى « شميت » أن فريزر ، قد أعد نفسه من أصحاب نظرية السحر ، حين أكد أن التوتمية الخالصة ليست من الدين فى شىء ، فلم يكن التوتم موضوع عبادة أو صلاة ، (٤٢) . وهنا يتفق « شميت » مع « فريزر » بأن التوتمية ظاهرة « لادينية » ، إلا أنه يختلف معه فى مسألة سبق السحر على الدين . (٤٣)

وفى هذا الصدد يتفق « باستيد » مع « شميت » ، فانتقد دوركايم ، حين أقام من « التوتم » إلها ، وجعل من التوتمية ديانة تؤله المجتمع .

إلا أن « التوتم » كما يقول « باستيد » ليس إلا موضعا للاحترام العائلى الذى يشبه احترام الابن لأبيه (٤٤) ولذلك ينهدم الركن الدينى فى التوتمية ، وتصبح الظاهرة التوتمية لا تتعلق بالنظام الدينى ، بقدر ما تتعلق بالنظام العائلى أو العشائرى .

فقد اتصلت التوتمية إتصالا قويا بنظم العشيرة والاتحاد والقبيلة ، وهى

نظم اجتماعية خالصة لاصلة لها بالدين ، وبذلك يمكننا حذف العنصر الدينى من التوتمية ، لأن الشواهد تؤكد « لادينية » التوتمية ، وإنعدام الصلة بين التوتمية والدين ، حيث أن الظاهرة التوتمية تتعلق بالبنـــاء العائلى والنظام القبلى، دون أن تتأكد الرابطة بينها وبين النظام الدينى (٤٥) .

وعلى هذا الاساس ـ أثار « شميت » الشكوك حول الأصل الدينى للظاهرة التوتمية، وإعترض على «دوركايم»، حين إقتصر على دراسة صورة واحدة من صور التوتمية ، ولم يقدم دراسة مقارنة مفصلة لسائر الأشكال التوتمية فى العالم الاجتماعى ، على الرغم من أن « المنهج المقارن » هو حجر الزاوية فى علم الاجتماع والأنثروبولوچيا الأجتماعية ، فلماذا ينحصر « دوركايم » فى التوتمية الأسترالية وحدها ؟؟!

وإذا كان دوركايم ، قـد إعتبر قبائل استراليا الوسطى ، هى أقـدم الأجناس البشرية ، إلا أن تاريخ الأجناس قد أثبت أن هناك صورا أخرى للأجناس البشرية ، قد سبقت قبـــائل استراليا الوسطى ، و « الأرنتا Arunta » (٤٦) بالذات ، وهى التى أقام دوركايم عليها دراسته المركزة، لم تكن أقدم جماعة انسانية، ولكنها تمثل الطور السادس للعقلية الأسترالية، حيث أن قبائل إستراليا الجنوبيـــة الشرقية ، هى أقدم قبائل إستراليا إطلاقا ، أما القبائل الوسطى وخاصة « الأرنتا Arunta » هى أحدثها وأكثرها تقدما .

والتوتمية ، لاتظهر إطلاقا ، فى هـذه القبائل الاستراليـة الجنوبية

الشرقية ، فقد ثبت أنثروبولوچيا، أنها مكتسبة فى عصر متأخر . وتتحقق صورة العقيدة لدى هـذه القبائل الأولية ، فى صورة الـكائن أو الإله الأسمى (٤٧) Supreme Being ، وهى عندهم صورة واضحة محـددة ، ومستقلة تماما عن الصورة التوتمية ومن هنا تنهدم وجهة النظر الدوركايمية فى «الصور الأولية للحياة الدينية» .

ملاحظات ومراجع الفصل الرابع

---

1. عادل العوا – « القيمة الأخلاقيـة » مطبعة جامعـة دمشق – ١٩٦٠ ص ٢٤ .

2. Durkheim, Emile., *L'Education Morale,* Paris. 1925. P. 133.

ملحق النصوص ... النص الثالث عشر

(أنظر الترجمة العربية لهذا الكتاب – للاستاذ الدكتور السيد محمـد بدوى) .

3. Gurvitch,-Georges., *La Vocation Actuelle de la Sociologie,* Press. Univers. Paris. 1950. p. 527.

ملحق النصوص ... النص الرابع عشر

(أنظر أصول المذهب الاجتماعى فى دراسـة الأخـلاق للدكتور السيد محمـد بدوى فصلة من مجـلة كليـة الآداب بجامعة الإسكندرية – المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ ص ٩٢ .

4. Hamelin, O., *Essai Sur les Eléments Principaux de la représentation,* Press. Univers. Paris. 1952. P. 336.

5. Ibid ; P. 338.

6. Ibid : P. 337.

بارودى « المشكلة الأخـلاقية والفكر المعاصر » ترجمة الدكتور محمد غلاب مراجعة الدكتور ابراهيم بيومى مدكور – الطبعة الثانية – القاهرة ١٩٥٨ ص ٧٧ .

8. Gurvitch, Georges., *Morale Théorique Et Sciences des Moeurs,* Press. Univers. Pais. 1948. P. 20.

9. بارودى «المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر» ترجمة الدكتور محمد غلاب القاهرة ١٩٥٨ ص ٦٩ .

10. المرجع السابق ص ٧٨ .

11. Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion,* Soixante - Seizième Edition, Press. Univers. Paris. 1955. P. 24.

12. Ibid ; P. 49.

13. Ibid ; P. 34.

14. Ibid : P. 30.

15. Idib ; P. 27.

16. Ibid ; P. 62-63.

ملحق النصوص ... النص الخامس عشر

17. Ibid : P. 102.

18. Ibid : P. 61.

19. الدكتورة فوزية ميخائيل «سورين كيركجورد - أبو الوجودية» القاهرة ١٩٦٢ ص ٩٢ .

20. المرجع السابق ص ٩٨ .

21. Wahl, Jean., *Les Philosophies de l'existence,* Collec. A. Colin. Paris. 1954. P. 89.

22. الدكتور عادل العوا ـ القيمة الخلقية ـ مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٠ ص ٢٤٠ .

23. Le Senne, René., *Traité de Morale générale,* Press. Univers. Paris 1949. P. 512.

24. Ibid : P. 687.

25. Ibid ; P. 700.

26. عادل العوا ـ القيمة الخلقية ـ جامعة دمشق ١٩٦٠ ص ٢٥٢

27. Ginsberg, Morris., *Sociology*, Oxford Univers. London. 1949. P. 33.

28. Gurvitch, Georges., *Morale Théorique Et Science des Moeurs,* Press. Univers. Paris. 1948. P. 54.

29. Ibid : P. 44.

30. Ibid : P. 45.

31. Ibid : P. 29.

32. Le Senne, René, *Traité de Morale Générale,* Press. Universitaires de France, Paris. 1949. P. 312.

33. الرسالة القشيرية ـ لأبي القاسم القشيري ـ القـــاهرة ١٩٤٨ ـ ١٣٦٧ هـ ص ٣٢ .

34. الدكتورة فوزية ميخائيل « سورين كيركجورد » القاهرة
١٩٦٢ ص ١١٨ .

35. Bestide, Roger., *Eléments de Sociclogie Religieuse.*, Collect. A. Colin. Paris. 1947. P. 5.

36. Ibid ; P. 170.

37. Durkheim, Emile., *L'Education Morale*, Paris. 1925. P. 8.

38. Bergson, Henri, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Press. Univers. Paris. 1955. P. 102.

39. Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, collect. A.Colin. Paris. 1949. P. 169.

40. Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories*, Trans. By H. J. Rose, London. 1931 P. 103.

41. Ibid : P. 104.

42. Ibid : P. 105.

43. Ibid : P. 117.

44. Bastide, Roger., *Elémentsde Sociologie Religieuse*, collect A.Colin, Paris. 1949. P. 186.

45. Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories*, Trans. By H. J, Rose, London. 1931. P. 115.

46. Ibid ; P. 116.

ملحق النصوص ... النص السابع عشر

47. Idid ; P. 117.

ملحق النصوص ... النص الثامن عشر

خَاتمة الكتاب

هذه الخاتمة العامة ، لم أقصد بها أن أختتم هذا الجزء الثالث من كتابى «علم الاجتماع والفلسفة » ، إنما قصدت بها أن أختتم الكتاب كله بأجزائه الثلاثة ، كما صدرت عن « المنطق» و «نظرية المعرفة » وفلسفة « الأخلاق والدين » .

ويتضح من إستعراض مختلف مواقف علم الإجتماع بصدد مشكلات الفلسفة ، أن هناك مساهمات لوجهة النظر الإجتماعية ، حين تطرق أبواب المنطق ، وتتطرق إلى معاقل المعرفة ومصادرها، وحين نكشف عن أصول إجتماعية لمنابع الأخلاق والدين .

فنى ميدان المنطق تناول « أوجست كونت » شيخ علماء الإجتماع « مسألة المنهج » ونقلنا نقلة هائلة من المنهج التجريبى إلى المنطق الوضعى. كما عالج كونت مشكلات علم المناهج أو الميثودولوجيا La Méthodologie الأمر الذى يعرضه إلى مختلف فلسفات العلوم ومناهجها، حيث إلتزم حدود « الفلسفة الوضعية »، تلك الفلسفة التى يصطنع فيها المنهج العلمى، كما حاول تطبيق مناهج العلوم الطبيعية فى دراسة الظواهر الإجتماعية ، وأدى به ذلك إلى إكتشاف علم الإجتماع ...

ولعل الفلسفة الوضعية فى ذاتها، هى نزعة متعالمة Scientism أو هى حركة مؤيدة للعلم مضادة للميتافيزيقا ، فهاجم كونت المنطق الصورى الذى أقامه الميتافيزيقيون ، إذ إنه عنده منطق جدلى ينمى قوة الجدل ولا يكشف عن شيء ، كما أن القياس الأرسطى ، إنما يفسر ما نعلم دون أن يكشف عما نجهل .

وإذا كان كونت قد هاجم المنطق الصورى، إلا أنه إنتقد أيضا الإتجاه

التجريبي الخالص ، كما يتمثل عند « فرنسيس بيكون » ، حيث إعترض عليه « كونت » ، وإرتكز إعتراضه على أنه لا نوجد ملاحظة علمية دقيقة دون وجود فرض سابق لها ، ولذلك فان التفكير التجريبي المطلق ، فى رأى كونت ، تفكير عقيم ، بل ولا يمكن تصوره فى نظره ، إذ أن الملاحظة لا تصبح علمية إلا إذا فسرت فى ضوء « فرض » أو « قانون » ، إذ أن مجرد جمع الوقائع وتكديس الظاهرات لا يفيد شيئا ...

وإزاء تلك الإعتراضات والإنتقادات التى يواجه بها كونت سائر المناطقة الصوريين والتجريبيين الخلص ، حاول أن يصطنع لنفسه « منطقا وضعيا Logique positive » ، تستند إليه فلسفته الوضعية من جهة ، ويعبر عن نظريته السوسيولوجية العلمية من جهة أخرى .

ولكن كونت ، حين أثار مسألة المنهج فى المنطق وفى علم الإجتماع ، حاول أن يشرع لمناهج الفكر قانونا عاما ، يفسر تقدم الذكاء الإنسانى ، ويعبر عن تطور أشكال الفلسفات والمناهج المتتابعة خلال التاريخ .

ولذلك جاءنا كونت بقانون الحالات الثلاث Loi de trois états الذى إعتبره كونت ، القانون المطلق لتطور الفكر والمنهج ، وهو القانون العام . ذلك القانون الذى يكشف عن تلك الرابطة الأصيلة التى تربط المنطق بعلم الإجتماع .

فذهب كونت إلى أن منطق الإنسان بمعنى فكره أو عقله ، إنما يتدرج أو يتطور مع تدرج المجتمع وتطوره من حالة « غيبية أولية état primitif » إلى حالة ميتافيزيقية إنتقالية « Etat metaphysique transitoire » ,

ومن ثم يصل العقل الإنسانى فى النهاية إلى مرحـــلة « الروح الوضعى L'esprit psailig » .

ولما كان ذلك كذلك ـ فان أوجست كونت قد أرخ للمنطق الإنسانى ، وجعل منه تاريخا للفكر الإجتماعى ، ولقد صدق Roger Bastide حين صرح فى هذا الصدد بقوله :

« إن كونت قد جعل من علم الإجتماع »
« تاريخا للفكر الإنسانى ، حين وضع »
« قانون الحالات الثلاث . »

فلقد تصور « أوجست كونت » ، المنطق الإنسانى أو العقل البشرى تصوراً خاصا ، يتميز به وحده دون سائل المناطقة والمفكرين ، فاصطنع للمنطق تاريخا ، وخلق للتاريخ منطقـــا محتوما ، يسير فى حلقات ، ويمر بأطوار وأحقاب ، تلك التى أشار إليها كونت فى مواضع كثيرة من « دروس الفلسفة الوضعية » فاسماها « حالات états » ، وأطلق عليهـا فى مواضع أخرى « أنساق Systémes » أو « مناهج Méthodes » ، ويسميها فى أغلب الأحيان « فلسفات Philosophies » .

وتخضع هذه الحالات أو الفلسفات لقانون ديناميكى تطورى ، ذلك هو « قانون الحالات الثلاث » الذى هو قانون التقدم ، الذى يرى أن ظهور « الفلسفات » فى أنفسها ما هى إلا « مراحل إجتماعية » تحتمها فلسفة التاريخ .

ولذلك كانت « الفلسفة الميتافيزيقية » فى رأى كونت ، ما هى إلا مرحلة تتسم بالضرورة والحتم ، إذ تحتمها ضرورة الإنتقال من المنطق اللاهوتى

الغيبي ، كي يصل الفكر بفضلها إلى « وضعية العلم » ، حيث يشاهد الفكر عالم الحقيقة النسبية ، تلك التي وجدناها عند كونت تنبثق من « الروح الوضعي » .

ولكننا إذا ماوضعنا كونت وقانونه السوسيولوجي في ميزان النقد ، لوجدنا أن كونت على الرغم من أنه يلوح بالوضعية السوسيولوجية ، إلا أنه كان فيلسوفا على الرغم منه ، كما كان فهمه لطبيعة المنهج الوضعي يرتكز أيضا على تمييزات ميتافيزيقية لم يخضعها لإختبار دقيق .

وإنما كانت « الروح الوضعية » ، قد إقتصرت على أحكام التجربة الفيزيقية وحدها ، على الرغم من أن هناك نوعا من التجارب قد يكون أكثر دقة وعمقا من التجربة الفيزيقية ، وهو ذلك النوع الفريد الذي يتمثل في التجربة الدينية والتجربة الجمالية Aesthetic .

* * *

ولكن إذا كان أوجست كونت قد أسهم في ميدان المنطق بقانون الأحوال الثلاث ـ فان واحدا من كبار تلامذته واعني به « لوسيان ليفي بريل Lucien Lévy-Bruhl » قد طلع علينا بقانون جديد للفكر ، أسماه « بقانون المشاركة La loi de participation » . وإذا كان كونت قد إلتفت إلى منطق « الروح الوضعي » ، فان ليفي بريل قد عالج ما يسميه بمنطق « الروح البدائي » .

حيث أثار ليفي بريل مشكلة «قوانين الفكر» وبخاصة «قانون الذاتية» و« عدم التناقض » ، وحاول أن يشرع للعقل البدائي قانونا يصدق على

كل مظاهره ، ويفسر أحواله الغيبية ، فاصطنع قانون المشاركة، على إعتبار أنه القانون المميز للعقلية البدائية ، والذى يفسر أحكامهـــا وتصوراتها ، ويكشف عن طبيعة أقيستها ومعاييرها المنطقية .

وبهذا القانون الغريب ، كشف ليفى بريل عن كيفية إستعمال المنطق البدائى لمبادىء الذاتية وعدم التناقض ، فاعتبر « مبدأ المشاركة » نوعا من « الذاتية » يطبقه البدائيون تطبيقا غير موفق ، بسبب تلك المشاركة أو الذاتية العمياء التى تعطل « مبدأ عدأ التناقض » . بمعنى أن البدائيين فيما يذهب « ليفى بريل » قد غفلوا عن مبدأ التناقض ، لأنهم لا يميزون بين الأشياء ويخلطون بينها أشد الخلط . فبالنسبة للعقلية البدائية فيما يقول « ليفى بريل » ، لايحتم التناقض بين الواحد والكثير ، وبين الذات والغير ، أن تأكيد أحد الطرفين يستوجب نفى الآخر .. إذ أن هذا التناقض المنطقى الواضح ، لايهتم له العقل البدائى كثيرا ، فى زعم ليفى بريل، ولذلك إعتبره عقلا « سابقا على المنطق prélogique » .

وإذا كان ليفى بريل قد إنشغل بمشكلة قوانين الفكر ، فقـد إلتفت « هوبيروموس » إلى مسألة التصورات والقضايا والأحكام ، وتفسير تلك المسألة من وجهة النظر الإجتماعية ، وفى ضوء نظرية عامـة للتصورات السحرية .

ولذلك عالج « هوبير وموس Hubert Et Mauss » قضايا المنطق من زاوية السحر ، ودرسا قضايا السحر فى ضوء المنطق ، وبالإلتفات على وجه الخصوص إلى فكرة « ألمانا Mana » ، ومدى إرتباطها بمختلف

التصورات العقلية البدائية ، بحيث يبدو أن منطق ألمانا السحرى هو الذى يضفى على الأحكام والقضايا معقوليتها ، ويبطل فى نفس الوقت إدعاء عدم معقوليتها ، حيث أن « ألمانا » فى زعم « هوبيروموس » تقوم بوظيفة أساسية تتعلق بتركيب القضية المنطقية البدائية ، حيث تلعب تلك « المانا السحرية » دور « الرابطة Copula » فى بنية القضية المنطقية البدائية .

وبذلك تصبح فكرة ألمانا عند « هوبيروموس » هى أساس الحكم ، وهى مبعث الرابطة المنطقية التى تربط ما بين موضوع ومحمول ، وتكون الأحكام المنطقية هى وليدة التصورات الجمعية ، كما تصبح الأحكام تركيبية وقبلية لأنها صادرة عن العقل الجمعى ، كما أن طرفى القضية إنما يتألفان من تصورات جمعية . وبذلك أعطانا « هوبيروموس » أصولا إجتماعية لفكرة التصورات والأحكام ، وقد كان يظن أن مثل هذه المسائل لا يمكن أن تتجاوز حدود البحث المنطقى ، فاذا بها تبحث فى نطاق علم الإجتماع .

وهناك مساهمة أخرى قام بها « دوركايم » حين وقف من المنطق موقفا خاصا ، وحين ألم بأطراف مسائله المتفرقة ، وفسرها جميعا فى وحدة مذهبية ، وأجاب عنها فى نظرية واحدة متسقة .

ولقد ذهب دوركايم إلى أن المنابع الاجتماعية هى المصادر الأولية، لادركاتنا وتصوراتنا المنطقية ، لأن الانسان ليس منفردا فى مواجهته للطبيعة ، حيث أن المجتمع قائم دون شك بين الانسان والعالم . ولذلك كانت عمليات الادراك والتصور ، هى مشوبة بعناصر إجتماعية وردت من طبيعة الموقف الاجتماعى للانسان . حيث تتأثر العمليات المنطقية وتتشكل نظرة الانسان إلى العالم الطبيعى حين تصدر أحكامه وقضاياه من

خلال نظرته إلى عالمه الإجتماعى ، فمن المجتمع ، قد وردت على الإنسان وسائل فهمه للطبيعة وأدوات إدراكه لها. وبذلك تستمد الأحكام المنطقية، أصولها ومصادرها من المجتمع ، كما تستند أيضا إلى المجتمع من حيث عمومها وقبليتها، بمعنى أن «الإطارات المنطقية» ليست إلا شكلا من أشكال «الاطارات الاجتماعية» السابقة عليها فى الوجود .

ولذلك لم يتحرج دوركايم ببراعة جدلية فائقـــة يتسم بها مذهبه السوسيولوجى ، من أن يعلن أن المنطق الفردى هو ناشىء بالضرورة عن المنطق الجمعى . ففكرة التناقض وهى من مقاصد المنطق الرئيسية ، ليست فى ذاتها إجتهادا عقليا يقوم به الانسان، وإنما تنشأ أصلا عن ذلك التعارض الاجتماعى ، بين ما هو « مقدس » وما هو « غير مقدس » ، وفى ضوء ذلك التمايز الدينى ، استطاع الانسان أن يميز بين الصواب والخطأ ، بمعنى أن هذا التمايز المنطقى ، مرجعه إلى المجتمع وإتفاق الجماعة أو عدم إتفاقها ، وعلى هذا الأساس أصبحت مسألة الصواب والخطأ ، مسألة إجتماعيـــة ونسبية تختلف باختلاف الشعوب والحضارات . حيث أن الحقيقة فى الشمال ، قد تكون باطلا وضلالا لدى شعوب الجنوب .

وعند دوركايم لم تسلم فكرة الهوية أو الذاتية ، من النشأة الاجتماعية، حيث يرد معنى الذاتية إلى فكرة الشخصية ، فذكر أن هوية الشخص أو ماهيته ، إنما تتحدد طبقا لماهية أو هوية توتمية ، حيث تتمركز شخصية الانسان أو ذاتيته ، حول توتمة أو « قرينه الحيوانى » . وبصدد مسألة التصنيف إلى أجناس وأنواع ، رفض دوركايم حلول الفلسفة ، وعالج فكرة « الجنس والنوع » على أساس سوسيولوجية التصنيف .

فمن المجتمع ـ فى زعم دوركايم ، صدرت نماذج التصنيف المنطقى ، وإستنادا إلى التنظيم البنائي للأشكال المورفولوجية الداخلة فى البناء القبلى ، تنبعث قوالب التنظيم المنطقى ، ولذلك كانت الأشكال القبلية والعشائرية هى النماذج الأولية ، التى بفضلها يقوم التنظيم والتصنيف ، ومن ثم تنجم عملية التصنيف المنطقى للأشياء choses ، عن طبيعة التصنيف الاجتماعى للأشخاص hommes .

والنظام التوتمى ـ عند دوركايم ، هو فى ذاته نظام تصنيفى يحمل فى طياته صورا ونماذج منطقية ، من حيث أن التوتم يحدد بالضرورة فئة أو دائرة الأفراد التى تندرج تحته بانتمائها وإنتسابها إليه . أى أن هنـاك فيما يذهب دوركايم، صلة وثيقة بين فكرة « الفئات المنطقية » ونسق « الفئات التوتمية » . وعلى هذا الأساس يكون « سور القضية » المنطقية البدائية إذا إستعرنا لغة أرسطو ـ هو سور توتمى ، يتحدد وفقا لمختلف الأشكال والأنساق البنائية للقبائل البدائية .

وإذا إستخدمنا لغة المنطق ومصطلحاته التقليدية ، بتحديد مفهوم هذه الفئات الاجتماعية وما صدقاتها ، فان مفهوم القبيـــلة يستغرق « كل » أفراد الاتحادات والعشائر ، كما يصدق مفهوم الاتحاد على « كل أفراد العشائر » ، وبالتالى تكون القبيلة والاتحاد العشيرة ، هى حدود إجتماعية ومنطقية ، وهى مصدر « التسوير المنطقى » . ولذلك يقول دوركايم فى فقرة هامة :

« إن الحدود والمراتب المنطقية ، هى »
« فى الحقيقة شكل آخر للحدود والمراتب »
« الاجتماعية » .

كما أن الروابط المنطقيـة التى تربط بين أفراد « الجنس والنوع » ، لاتفهم إلا فى ضوء الروابط الاجتماعيـــة ، التى تربط بين أفراد الاتحاد والعشيرة » ، ومن ثم كانت الاتحادات هى « أوائل الأجناس »، وكانت العشائر هى « أوائل الأنواع » . بمعنى أن التنظيم المنطقى كان فى بادىء أمره ،غير منفصل عن التنظيم الاجتماعى،من حيث أن « نظام العالم» وطبيعة الكون ، هى صورة مطبوعة عن «النظام الاجتماعى» وأنساقه .

وجملة قول الاجتماعيين ، أن وجهة النظر الاجتماعية ، إنما إستطاعت أن تفسر مشكلات المنطق ، وأن تحرره من أصوله الفلسفية . وبعبـارة أخرى ، حاول دوركايم أن يحل علم الاجتماع محل المحاولات الميتافيزيقية، التى طالما حاولها المناطقة ، حين إكتشف علم الاجتماع منابع إجتماعية للتصورات والقضايا والأحكام،ومصادر جمعية للذاتية والتناقض والتصنيف وتسوير القضايا المنطقية .

ولكن وجهة النظر الاجتماعية فى ميدان المنطق لم تسلم من الإنتقاد ، وتعرضت للكثير من أشكال النقد والتجريح من الاجتماعيين وغير الاجتماعيين. فلقد حاول « كونت » بصدد معالجته لمشكلة مناهج الفكر ، أن يستقل بالمنطق الذى هو « علم التفكير » ، وأن يجعل منه « علما وضعيا » ، حين يتخلى عن معياريته المعهودة منذ أرسطو ، ولكنا ينبغى أن لا نغفل تلك الصلة الوثيقة التى تربط المنطق بالميتافيزيقا . فالمنطق هو لبـاب الفلسفة وجوهر الميتافيزيقا ، كما لايمكن إقامة أى شكل من أشكاله الوضعية أو الرياضية إلا على أساس النظرة الفلسفية البحتة .

حيث أن النزعة الوضعية فى ذاتها، إنما تحمل فى طياتها هدفا ميتافيزيقيا

خالصا ، حيث أنها نزعة «متعالية» تتطلع الى تكوين فلسفة للعلم، إستنادا الى منطق التجربة . على الرغم من أن العلم ليس هو اللون الوحيد المعرفة كما يزعم الوضعيون . وإذا كان « كونت » قد نظر إلى الميتافيزيقا على أنها مرحلة سابقة على الفكر الوضعى ، إستنادا الى قانون للحالات الثلاث ، نقول إن « كونت » كان فيلسوفا على الرغم منه ، على حد تعبير جنزبرج ، اذ أنه يشرع للمنطق وتطور مناهج الفكر ، فيطلق قانونا ميتافيزيقيا خالصا لايستند الى الوضعية فى شىء .

ولقد هوجمت كتابات « ليفى بريل » التى تشرع للمنطق البدائى قانونا غريبا ، يجعـــل من العقلية البدائية ، عقلية متخلفة منطقيا ، تغفل عن مبدأ عدم التناقض ، وتخلط بين الأشياء خلطا فلا تميز ذاتيتها ، ولذلك اعتبرها عقلية سابقة على التفكير المنطقى .

ومن هنا إعترض على كتابات « ليفى بريل » ، كل من « برجسون » و « شميت و رادين و روبرت لوى Lowie» .

وذهب « برجسون » الى أن « بنية الفكر تبقى هى هى لاتتغير » ، فلا تمايز بين الفكر البدائى والمتحضر ، الا فى المادة والتجربة التى يكتسبها الانسان من مجتمعه ، تلك المادة الاجتماعية التى بدلت الانسان تبديلا عميقا ، فزحفت عليه طبقات كثيفة من العادات .

ولكنا إذا إنتزعنا من الانسان تلك القشرة السطحية ، لوجدنا فى أعماقه بنية الفكر الصورية تظل كما هى فى حالها الأولى ، دون تغيير أو تبديل . وذهب « شميث » ـ الى أن « ليفى بريل » ، قـــد أخفق فى دعواه

التي تتعلق بمسألة التفكير السابق على المنطق ، اذ أن « ليفي بريل » لم يحدد « نسقا تاريخياً » بفضله تترتب المجتمعات في تتابع زمني، حتى يتضح لنا من خلال هـــذا النسق التاريخي مختلف مظاهر أو تطور التفكير «اللامنطقي» ، حيث يستحيل علينا القول « بمنطقية » أو « سبق منطقية » العقلية البدائية ، دون أي تحديد سابق لها . كما غاب عن « ليفي بريل » ، أن هناك الكثير من أشكال التفكير الغيبي والسابق على المنطق ، حين تتجلى بوضوح في مجتمعات متقدمة ، إذ أن هنـاك آثاراً خرافية للسحر مازالت عالقة حتى اليوم في جوانب الحضارة الحديثة .

ويبدو أن النقد الحاسم لإفتراضات « ليفي بريل » عن عـدم التناقض والذاتية عند البدائيين ، لا يمكن إلا أن يكون نقداً في مستوى فلسفي بحت، وفي ضوء هذا المستوى ، وفي ضوء برجسون نفسه، الإنسان واحد بعينه، لا يختلف منطقه قديما أو حديثا ، وأن الفكر الإنساني أيا كان لا يستطيع أن يتخلى عن التفكير بقانوني «الذاتية وعدم التناقض» . فالعقل أو الذكاء من حيث هو كذلك واحد في كل الأجيال، ولذلك فان إفتراضا كافتراض « قانون المشاركة » ، إن هو إلا خيال خصب عنـد « ليفي بريل » ، فلا يختلف البدائي عن المتحضر، إلا في المادة أو التطبيقات المختلفة ، لقانوني الفكر الأساسيين أعني «الذاتية» و«عدم التناقض» .

* * *

وإذا إنتقلنا إلى مساهمة « هوبيروموس » بصدد التصورات والقضايا والأحكام ، وتفسيرها لتلك المسائل المنطقية من زاوية قضايا السحر

وقوانينه إستنادا إلى سيادة وجهة النظر الإجتماعية ، فى الكشف عن مصادر إجتماعية لتصوراتنا وأحكامنا . نقول لقد جعل «هوبير وموس» من السحر ظاهرة إجتماعية ، على حين أنه أمر غيبى بحت ، لا علاقة له بعالم الظواهر التى هى موضوع العلم الوضعى .

إذ أن فكرة « المانا » باعتراف «مارسيل موس» نفسه ، فكرة غامضة شوهاء ، كما أنهـا ليست عقليـة أو منطقية ، فكيف تكون تلك « المانا » - هذه الفكرة اللامنطقية - رابطة فى بنية القضية المنطقية ، على ما يدعى « هوبير وموس » ؟! وفى أى صورة يشاء « هوبير وموس » أن يؤلفـا « شكلا » من القضايا المنطقية ، تلعب فيه « المانا » دور الرابطة ؟!!

فى الواقع - إن علماء الإجتماع الذين هاجموا الميتافيزيقيا منذ البداية ، قد وجدناهم فى آخر الأمر ، يدرسون عالم السحر والخرافة ، ويعقدون شتى الصلات بين هـذا العالم الغيبى الخالص ، ليربطونه بعالم المنطق الواضح الدقيق . وهنـا يكمن جوهر إعتراضنا وإنتقادنا ، بصدد ربط المنطق بالسحر . ولقد إعترض كثير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع على هذا المسلك الغريب الذى سلكه « هوبير وموس » وسلفهما « جيمس فريزر » .

فلقد رفض « جورفيتش » مختلف وجهات النظر التى قال بها كل من « فريزر » و « كودرنجتون Codrington » ، و « هوبير وموس » بصدد نظرية السحر . كما أنكر « جورفيتش » فكرة « المـــانا » ، تلك الفكرة التى أضفى عليها « هوبير وموس » طابع القداسة والقهر ، نجدها عند « جورفيتش » مجردة عن تلك المعانى ، إذ أنهـا فكرة « فوق طبيعيـة

Surnaturelle ولا علاقة لها بعالم الأشياء والكائنات .

ولقد إعترض الأب شميث على فكرة « العلية السحرية » ، ورفض « برجسون » قوانين السحر التى صاغها « هوبيروموس » ، وأنكر زعمها فى أن الاعتقاد بالسحر لا ينفصل عن الاعتقاد بالمانا ، بمعنى أن تصور المانا هو المقدمة الضرورية والقضية الأولية التى تكونت فى بنية الفكر البدائى ، ومن ثم صدرت التصورات السحرية كنتيجة حتمية لهذا التصور القبلى والسابق .

وإرتكانا إلى هذا الفهم ، توهم « هوبير وموس » أن أساليب السحر وتجاربه ، إنما هى تطبيقات عملية لمبادىء منطقية مثل : « الشبيه يؤثر فى الشبيه » و « الجزء يقوم مقام الكل » . ورفض برجسون تلك المبادىء الوهمية وأنكر تلك القوانين الظنية التى صاغها علماء السحر . فلا شك أن تلك المبادىء قد تصلح فى تصنيف العمليات السحرية . ولكن ذلك لا يعنى مطلقا أن هذه العمليات مشتقة من تلك المبادىء .

ويتضح من إعتراض برجسون ، أن تلك المبادىء والقوانين التى صنفها « هوبيروموس » قد تفيدنا فى التصنيف اللاحق لعمليات السحر ، ولكنها لا تصلح إطلاقا فى تفسيرها . بمعنى أن تلك العمليات السحرية ليست مشتقة بالضرورة من تلك القوانين . حيث أن كذب النتائج التى تفضى إليها تجاريب السحر وأساليبه ، إنما تبين بشكل واضح للذكاء البدائى خطأ تلك القوانين وزيفها .

كما ويكمن السر فى تصديقنا لعمليات السحر ونجاحها، إلى أن الإخفاق فى عملية من عملياته، إنما يمكن أن يعزى إلى نجاح عملية أخرى معاكسة، وهذا وهم كاذب، صدقت فيه تجربة السحر ولو كذبت .

وهكذا إعترض برجسون على موقف « هوبيروموس » بصدد نظرية السحر والقضايا السحرية . ثم إن هنا أيضا إفتراضا لا يقوم إلا فى وهم هذين الكاتبين لتبرير أثر المجتمع فى قيام التصورات والأحكام . وكان الأولى أن يقال، إن العقل الانسانى يجرد معانى الأشياء ،ويضع الألفاظ ويربط بينها فى أحكام ،طبقا للقوانين المنطقية، دون ماحاجة إلى أن يكون ساحراً ، وقبل أن يكون ساحرا ، فما دام الانسان يعقل ، ويتكلم ويحكم بطبعه ، فانه لايحتاج أن يكون قبل ذلك ساحرا .

* * *

ولاشك أن وجهة النظر الدوركايمية فى الأصول السوسيولوجية للفكر المنطقى ، لهى جديرة بأن ينظر إليها المناطقة بعين الاعتبار ، وفى الواقع يعطينا دوركايم نظرة شاملة للحلول الاجتماعية لمشاكل المنطق ، حين يعالج فى ضوء مذهبه السوسيولوجى ، وبخاصة مسألة التصورات ومشكلة الحكم .

ولاشك أن مشكلة الحكم والتصور ، هى مشكلة عريقـــة فى الفكر الميتافيزيقى ، فقد سيطرت على كل الفلسفات الكبرى ، بحيث نستطيع أن نقول مع «سياى» وبول «جانيت» : « ليست هناك مسألة إحتلت مكانا بارزا فى تاريخ الفلسفة مثل ما إحتلته نظرية التصور » .

ويمكننا أن نستعرض حلول الفلسفة بصدد « نظرية الحكم » ومشكلة

التصورات . فقد تساءل الفلاسفة : من أين جاءتنا التصورات أو المعانى التى تمتاز بالكلية والعموم ولا تخصى فردا بالذات ؟! فذهب أفلاطون، إلى أنها لابد أن تكون «مثلا» سبق أن شاهدناها ، وذهب أرسطو، إلى أنها صور منتزعة بالتجريد من العالم الواقعى ، ومن ثم جاءت الأجناس والأنواع . ورأى الإسميون ، أن التصورات لاوجودلها ، وإنما هناك فقط الألفاظ العامة . ورأى الديكارتيون ، أن الكثير من التصورات ، إنما هو «فطرى» فى الذهن .

وبازاء هؤلاء وقف التجريبيون يعارضونهم ،فيقولون إنه لاشىء فطرى فى الذهن ، وإن المعانى إن هى إلا إحساسات جاءت من التجربة .ولكن التجريبيين المتأخرين فى القرن التاسع عشر ، وقفوا عند ضرورة إكمال التفسير التجريبى. فالاحساسات فى التجريبية القديمة لاتزال فردية ، فوجب على التجريبيين المتأخرين بيان كليتها وعمومها ، فأدخلوا لتفسير ذلك ، إعتبارات مستمدة من نظرية تطور الأجناس، فقالوا إن المعانى إنما أصبحت كلية فى النوع الانسانى، وذلك بطريق الوراثة ، والوراثة ظـــاهرة بيولوجية .

وفى ضوء هذا نجد أن الاجتماعيين ، يريدون إضافة تفسير إجتماعى لأصل هذه التصورات فى المجتمع ، وبالمجتمع يفسرون العموم والكلية .

أما عن فكرة الأحكام ، فمن المعروف فى التفكير الفلسفى منذ القدم ، أن العقل لا يستطيع أن يفكر ويتقدم، إلا بربط التصورات فى أحكام ، وذلك برابطة بين محمول وموضوع يؤلفان قضية . فقال أفلاطون ، إن الأحكام انما هى ممكنة بفضل قانون المشاركة بين الموضوع والمحمول ،

وقال أرسطو ، إن الحكم إنما هو ممكن ، لأن الموضوع يندرج فى تصور المحمول لعمومه ، وقال الميغاريون باستحالة الحكم أصالة .

وفى الفلسفة الحديثة ـ نجد أن « التصوريين » من أمثال « ديكارت » يرون أن أطراف الحكم أى التصورات ، انما هى متضمنة بعضها فى بعض ، وما علينا الا أن نلتفت اليها بالبداهة و « الحدس » فنستخرج الأحكام . أما « التجريبيون » ، فقد قالوا إن الأحكام إنمـــا ترتبط أطرافها ، أعنى المحمول والموضوع بفضل ظـــاهرة التداعى السيكولوجية ، فهم عند موقفهم الحسى .

و « كانط » يعارضهم بقوله : إن العلم يقوم على الأحكام ، ولا يمكن أن يقوم على مجرد التداعى الحسى ، ولا بد أن تكون هذه الأحكام لها أصول وقوانين سابقة فى الذهن ، بمقتضاها ترتبط أطراف الأحكام ، إرتباطا كليا وضروريا ، مما يصون قيمة المعرفة العلمية ، ويرفعها عن مرتبة الحس ، الى مرتبة المعرفة العلمية الوثيقة . ولذلك ميز « كانط » بين ما أسماه « بالأحكام التحليليـة » و « الأحكام التركيبيـة » و « والأحكام التركيبية الأولية » .

وبعد هذا الاستطراد التاريخى السريع ، نريد أن نقف عند موقف الاجتماعيين الذين أرادوا أن يرتدوا حتى بنظرية الأحكام ـ وهى الفعل الأساسى الفكر ، فلا يستطيع الانسان أن يفكر أو حتى يعمل دون أن يحكم ـ يريدون أن يرتدوا حتى بهذه الأحكام المنطقيـة الى المجتمع !! ونريد أن نبدأ الآن لنمتحن موقفهم هذا فى الأصول الاجتماعية للحكم والتصورات .

فى الواقع ـ لقد حاول المذهب الاجتماعى الدوركايمى ، كما هو الحال فى كل مذهب جديد من مذاهب الفكر الفلسفى ، أن يهدم المذاهب السابقة عليه وأن يشيد لنفسه موقفا خاصا . ولذلك إعترض دوركايم على مواقف الفلسفة ، وأنكر التصورية التجريبية بصدد مسألة التصورات ، حيث يرى أن التصورات المنطقية إنما تتمايز تماما عن تلك التصورات الحسية التجريبية ، إذ أن الأولى ثابتة وعامة ، أما الثانية فتصدر عن إحساسات متغيرة ، كما أنها فى الوقت ذاته تتعرض للاختفاء والزوال فلا تخلف وراءها شيئا ما .

كما إعترض دوركايم أيضا ـ على المذهب العقلى ، وأنكر تلك القبلية التى يقول بها كانط بصدد ضرورة الأحكام وعمومها ، إذ أن المجتمع فى زعم دوركايم يلعب دور أساسيا فى تشكيل تلك الأحكام ، حيث أنها تستمد عمومها وقبليتها من المجتمع .

والمجتمع عند دوركايم ـ هو أساس المنطق ، كما أن التصورات المنطقية هى ذات أصول يستمدها الانسان من الخارج . وليست الأحكام من خلق الذات المفكرة الفردية ، إذ أنها وليدة التصور الجمعى ومن خلق الذات الجمعية .

ولكن دوركايم إزاء موقفه من مسألة الحكم ، لم يسلم من الوقوع فى الأخطاء ، فان كان المجتمع فى زعمه ، هو المهبط الوحيد لتلك التصورات ، على إعتبار أن للمنطق الجمعى طريقته الخـــاصة فى التفكير . فاننا فى الرد على دوركايم ، نتساءل مع برجسون ـ بأننا اذا سلمنا بوجود التصورات الجمعية المشتركة بين الأفراد ، تلك التصورات التى تتمثل فى اللغة والتقاليد ـ ولكن .. كيف يتعارض المنطق الفردى مع المنطق الجمعى ؟! وكيف نلحظ ذلك التنافر البين حين يصطدم ذكاء الفرد بعقل الجماعة ؟!

ولقد إنتقد «بول موى Paul Mouy» نظرية الأحكام عند الإجتماعيين من حيث أن الفكر الذى ينشد وجه الحق، إنما يخضع لقوانين العقل ومبادئه المجردة، دون الخضوع إطلاقاً إلى إتفاق الجماعة. إذ أن تفكير الانسان على النحو الذى يفكر به الجميع لا يوصل إلى الحقيقة. والحكم عملية ذاتية، تعبر عن حقيقة داخليـة، من حيث أن الحكم، هو نتاج للنشاط المستقل للكائن المفكر، بعيداً عن معايير الجماعة.

ولقد إعترض «بيتريم سوروكين» على فكرة الأصل السيوسيولوجى لمقولات الفكر الإنسانى، وهى أهم وأعم التصورات العامة، وأنكر مزاعم دوركايم بصدد هـذا الأصل الذى يثير الشك والريبة، إذ أن المقولات المنطقية الرئيسية، إنما هى واحدة بذاتها فى عقول الفلاسفة، ونجدها كما هى نفسها عند «كونفوشيوس» و «أرسطو» و «نيوتن» و «كانط» و «باسكال». فكيف نفسر عموميـة تلك المقولات وثباتهـا فى عقول الفلاسفة ؟! على الرغم من إختلاف شعوبهم وثقافاتهم ؟!.

ولا شك أن هذا الإعتراض الذى ساقه «سوروكين»، إستطاع أن يضع حداً لإدعاءات علم الاجتماع، بصدد سيوسيولوجية مقولات الفكر والمنطق.

وفى الواقع ــ لقـد جاء علم الإجتماع بصدد المنطق، بمساهمات قاصرة ضئيلة ولا تشفى الغليل، وكم كان يود طالب الفلسفة ودارس الإجتماع أن تمتد تلك المساهمات السيوسيولوجية إلى مسائل أخرى تتصل بالأشكال الجديدة للمنطق المعاصر، بدلا من إقتصارها على القليل المبتسر من مشكلات المنطق الكلاسيكى.

حيث أننا بعد إستعراض موقف الإجتماعيين من بعض مسائل المنطق،

رأينا أنهم، قد تطرقوا إلى تناول أجزاء طفيفة من المنطق فى ضوء إتجاههم، بينما ظلت أهم أهداف المنطق ومسائله، أعنى قوانين الإستنباط والاستقراء، ومعالجاتها الرياضية، وهذا هو جماع المنطق، ظلت هذه كلها بعيدة - خارج نطاق بحثهم - مما يشهد بقصور منهجهم وعدم كفايته فى إستيعاب المنطق.

وبالتالى فان كل ما هو منطقى حقيقة، فى علم المنطق، قد تجاوز بكل تأكيد مناهج علم الاجتماع، وحد من قدرات هذا العلم فى إعطاء أى تفسير لجوهر المنطق ولبابه.

بحيث يبدو، أن مجهود الاجتماعيين، ليس إلا مناوشة أو غزوة يسيرة هينة على حدود المنطق، لم تنفذ أو تتغلغل فى صميمه، فلا يزال المنطق حصناً مغلقاً دونهم.

وهكذا نرى - أن حصر المشاكل المنطقية التى تناولها الاجتماعيون على إختلاف مشاربهم، وهى مسائل وردت متفرقة فى كتاباتهم، ومناقشاتهم لها، ومعرفة الحدود التى وقفت عندها مجهوداتهم، ومعرفة أهداف المنطق الحقيقية التى لم يتطرقوا إليها، كل هذا جانب من أهم نتائج هذه الدراسة التى جلوت فيها موقف علم الاجتماع من المنطق.

* * *

ولم يقتصر علم الإجتماع على مساهمته فى ميدان المنطق، وإنما تطرق إلى ميدان المعرفة والمقولات. فتناول بذلك أهم أجزاء الفلسفة العامة، وإقتحم معقلا هائلا من معاقل الميتافيزيقا. بالكشف عن أصول إجتماعية للحقيقة، وبإماطة اللثام عن مصادر تاريخية أو جمعية لمقولات المعرفة.

فأضاف علم الإجتماع إلى المعرفة عنصرا طالما أغفلته الفلاسفة، وهو أثر المجتمع وبنيته فى صدور المعرفة ونشأة المقولات ، على حين يقف الفلاسفة عند حدود المعرفة الفردية وحدها .

فبصدد المقولات ـ حاول دوركايم ـ أن يتتبع الأصول البعيدة لمقولات الفكر ، وذهب إلى أنها مشبعة بعناصر إجتماعيـة ، حيث أننا ـ فى رأيه ـ إذا حللنا العقائد الدينية البدائية تحليلاً منهجيا ، لوجدنا فى طريقنا مقولات الفكر الرئيسية وقد ولدت فى جوف الدين وأحضانه .

والدين ـ عند دوركايم ليس كمثله شىء يتصف بكونه إجتماعيا ، حيث أن التصورات الدينية تعبر عن حقائق جمعية، كما أن الدين بطقوسه وعباداته إنما يثير فى الجماعة حالة عقلية عامة . بمعنى أن طقوس الدين وشعائره هى فى حقيقة أمرها ـ أنماط من السلوك بمقتضاها يعدل الفكر ، وهى أساليب للعمل ، يستوحيها الإنسان من عقل الجماعة .

وبذلك يكون الجمعى عند دوركايم ـ هو الإطار الذى يحوى فى طياته الأصول الأولية التى تهبط منها مقولات الفكر الإنسانى .

فان تصورنا للزمان مثلا ، لا يمكن أن يكون فرديا ، حيث أن الزمان ليس « زمان الذات الفردية » ، ولكنه « الزمان اللانهائى المطلق » ، باعتباره ديمومـة لا تنقطع ، وذلك هو الزمان الإنسانى الجمعى ، الذى تفسره تواتر طقوس الدين وشعائره .

وليس المـكان فى زعم دوركايم ـ صورة قبليـة جوفاء على ما يقول « كانط » . لأن المكان الكانطى وسط متجانس مبهم، على حين أن الظواهر

المكانية ، هى فى جوهرها وسائط غير متجانسة . ومن ثم فلا يصدر عدم التجانس القائم فى المواضع والأجزاء المكانية ، صدوراً ذاتيا أو قبليا ، فالمكان ـ عند دوركايم ـ وسط نسبى ، يحدده موقف الفرد فى المكان الفيزيقى ، ويفرضه وضع الإنسان فى المكان الإجتماعى .

ومن ثم فلا يدرك الانسان « مكانه » إدراكا عقليا مباشرا ، وإنما يدركه بفضل وسائط إجتماعية لابد من عبورها ، حتى يستطيع أن يتفهم حقيقة العالم الخارجى . وعلى هذا الأساس يكون المجتمع هوالمصدر الحقيقى للادراك المكانى،ومن خلال هذا الادراك الاجتماعى للمكان ، يصل الانسان إلى معرفة مختلف الصور والمواضع المكانية .

ففى المجتمعات البدائية ، تقطن القبائل فى مختلف الأنحاء والأقاليم ، وتعيش العشائر والبطون فى سائر أجزاء القبيلة . وهذا هو واقع ومضمون المكان الاجتماعى ، الذى يصدر أصلا ـ لا عن الذات ـ بل عن المكان القبلى والعشائرى ، ذلك المكان الذى يحدده طوطم العشيرة . فالشمال مثلا يلحقه طوطم العشيرة الضاربةفى الشمال ، والجنوب يلحقه طوطم العشيرة المجتمعة فى الجنوب . ومعنى ذلك أن مقولة المكان ليست إجتماعية بصورتها فحسب، بل إنها إجتماعية الصورة والمحتوى ، كما أنها آتية من المجتمع بصورتها ومادتها على السواء .

* * *

ولقد قامت بعض الدراسات الحقلية الأنثروبولوجية المعاصرة ، لدراسة فكرة المكان والزمان ، من وجهة النظر البنائية ، حيث حدثنا « إيڤانز

بريتشارد » عما يسميه « بالزمان البنائى » و « المكان البنائى » .

وبصدد فكرة الزمان يميز « إيفانز بريتشارد » بين « الزمان البنائى » و « الزمان الايكولوچى » . ويقصد بالزمان البنائى ـ ذلك الزمان الكلى الذى يطرأ على النسق الإجتماعى ، وهو زمان تغيرى يلحق بملامح البناء الإجتماعى ، لأن الزمان البنائى هو الزمان كحركة تغيرية وتقدمية لها أثرها على سائر البناء الإجتماعى .

أما الزمان الإيكولوچى ـ فهو ذلك الزمان الذى يتعلق بحركة العلاقات الإجتماعية الثابتة ، التى تقوم بين سائر الأفراد والأسر والقرى، وبين مختلف البدنات والعشائر . كما أن الزمان الإيكولوچى للعشيرة ، هو زمان الفصول والأشهر القمرية وتتابع السنين ، تلك الأحوال الزمانية المتكررة التى يقف إزاءها البدائى موقفا خاصا .

ومن ثم تكون لديه فكرة واضحة عن تتابع الزمن فى مجتمعه، ومعرفة عامة بما مضى من زمان إجتماعى ، بفضلهما يستطيع البدائى أن يتنبأ مقدما بما يحدث، فينظم حياته الإجتماعية طبقا لفكرته الاجتماعية عن الزمان الماضى والزمان المستقبل .

ولقد ميز « إيفانز بريتشارد » أيضا ، بين « المكان البنـائى » و « المسافة البنـائية » . إستناداً إلى تصنيفه لأنساق البنـاء الاجتماعى النويرى ، وحاول « إيفانز بريتشارد » أن يهتدى من واقع البناء الاجتماعى للنوير ، إلى أصول تلك المقولات التى يسميهـا « بالمقولات السوسيو مكانية » .

ولقد قصد « إيفانز بريتشارد » بالمسافة البنائية ، أنها تلك المسافة الإجتماعية القائمة بين سائر الأفراد والعشائر والبدنات ، ولذلك تختلف المسافة البنائية ، باختلاف المكانة التى تحتلها مختلف العشائر والبدنات . كما تعددت أشكال المسافة البنائية ، فهناك «المسافة السياسية»،و«المسافة فيما بين البدنات» ، و«المسافة فيما بين طبقات العمر» .

* * *

ولم يقتصر الإجتماعيون على تفسير مقولتى الزمان والمكان، وإنما تطرقوا إلى ماهو أبعد من ذلك ، حين تعرضوا لمناقشة وتفسير المضمون الإجتماعى لفكرة العلية . على إعتبار أنها ليست فكرة قبلية فى الذهن، وإنما يستعيرها الانسان من حياته الجمعية ، ولذلك إكتشف الاجتماعيون أصلا إجتماعيا لفكرة العلية ، إستنادا إلى فكرة « القوة الجمعية » ، التى هى عندهم النمط الأول لفكرة « القوة الفاعلة » ، تلك التى تنبثق عن أصول بدائية دينية ، وتتصل بفكرة المانا ، بمعنى أن فكرة « المانا » هى الأصل الاجتماعى الأول، الذى عنه صدرت فكرة السببية .

ولقد ألقت الدراسات الاجتماعية بصدد فكرة « العدد » ضوءا جديدا لتفسير أصولها ومصادرها ، على إعتبار أن حالتها الأولى لدى الشعوب البدائية ، لم تكن كما هى شأنها الآن ، بما تتميز به من التجرد والعموم . فلقد درس «ليفى بريل » فكرة العدد ، فى ضوء اللغات البدائية ، كما يؤكد بوجود الأعداد الثلاثة الأولى فى كثير من الشعوب البدائية ، وإعتبر « ليفى بريل » الأعداد « صيغا مشخصة » تعبر عن موضوعات إجتماعية ، وفى زعمه ، تطورت تلك الصيغ العددية ، فى تاريخ اللغة ، من مظهرها

البدائى الساذج إلى درجة أكثر عموما وتجريدا كما هو الحال فى اللغات المعاصرة .

ولقد أكد « فرانز بواس » ، أن فكرة العدد عند الاسكيمو ، محدودة ضيقة إلى حد كبير ، ولا تتعدى مجرد الأعداد البسيطة. وفى كثير من الشعوب البدائية والمجتمعات المغلقة ، أثبتت الدراسات الأنثروبولوجية أن فكرة العدد ، فكرة نسبية ، تختلف باختلاف الزمان والمكان ، كما تتسمى الاعداد بأسماء مختلفة طبقا لنوع المعدود ، كما أن هناك وسائل متعددة لعملية العد فى المجتمعات البدائية ، مثل العد بالأصابع أو بقبض اليد أو بالأصداف أو بالحبوب .

وإستنادا إلى تلك الدراسات الاجتماعية ، نقول إن هنـــاك أصولا إجتماعية لفكرة العدد ، تجعلنا لا نقتصر على مجرد الأخذ بالأصول الرياضية أو العقلية للأعداد ، فقد كشفت الدراسات الحقلية عن أصول غير رياضية أو عقلية .

ومما يؤيد هذا الفرض الاجتماعى فى رفضه للأصول الرياضية والعقلية لفكرة العدد ، تلك الدراسات التى قام بها « مارسيل جرانيت » ، بصدد الحضارة الصينية القديمة ، حيث أكد « جرانيت » ، أن فكرة العـدد كما يتصورها الفكر الغربى ، تختلف فى أصولهـا فى الفكر البدائى عند قدماء الصينيين ، فاذا كانت الثقافات الغربية تنظر إلى العـدد على أنه « صورة كمية » ترادف فكرة الكم ، فان المجتمع البدائى الصينى القديم ، ينظر إلى العدد على أنه « صورة كيفية » لا تتصل بفكرة الكمية .

بمعنى أن الكم عندهم ليس كما رياضيا مقسما باعتباره « كما مجردا » ، وإنما هو شيء عاطفى أو غيبى ، يتصل بعاطفة السعادة أو بالاحساس بالتعاسة ، وبالتالى فهم يقسمون الأرقام إلى أعداد تبشر بالحظ والسعادة ، وأخرى تنذر بالنحس والشر المستطير .

* * *

ومايعنينا من كل ذلك ـ هو أن المقولات ، من صنع المجتمع ، ومنه هبطت إلى الانسان ، فان فكرة « الجنس » لم تكن متميزة عن فكرة « الجنس البشرى » ، ومقولة الزمن أتت من إيقاع الحياة الاجتماعية ، كما أن الموضع الذى حلت فيه القبيلة ، هوالذى جاء بمادة مقولة المكان،والقوة الاجتماعيـة هى النمط الأول لمفهوم القوة الفاعلة التى هى العنصر الكامن فى مقولة السببية .

وهكذا فسر الاجتماعيون مقولات الزمان والمكان والعلية والعدد ، على إعتبار أنها جميعا من ظواهر المجتمع ، وتعبر عن أشياء ذات طبيعة إجتماعية، وتلعب دورها الأكيد فى الفكر والمعرفة . كما تستمد مصادرها عن بنيـة الفكر الجمعى .

* * *

تلك إشارة عاجـلة عن موقف علم الاجتماع من مسألة مقولات الفكر الانسانى ، إلا أن الاجتماعيين قد تطرقوا أيضا إلى مناقشة وتفسير المشكلة الإبستمولوجية ، ومن ثم صدر علم إجتماع المعرفـة ـ كى يحل بديلا عن الإبستمولوجيا التقليدية ، تلك التى إنحصرت بين قطبى الذات والموضوع،

لحاولت وجهة النظر الجديدة فى سوسيولوجية المعرفة ، أن تؤكد على تلك العلاقة القائمة بين معايير الفكر وإحتكاكها بالعوامل الثقافية والإجتماعية .

كما حاولت وجهة النظر الجديدة ، أن تضطلع بتغيير مقاييس الفكر الفلسفى ، فتمردت على تلك الحدود القاصرة التى إنحصرت فيها الميتافيزيقا ، لأنها فى زعم الإجتماعيين قد بدأت فى الذبول حين توقف النظر فى التفاسير الكلاسيكية للمعرفة ، فلقد تجمدت الفلسفة فى مواقف بعينها دون أن تبرحها ، وظل الفلاسفة سجناء أفكارهم ، لأنهم ربطوا عقولهم بتاريخ الفلسفة ، وأخذوا يفكرون فى قوالب الفكر الفلسفى من خلال هذا التاريخ الميتافيزيقى .

ولقد أخذ « مانهايم » على الفلاسفة أنهم حين نظروا فى المعرفة ، فانما يرتدون إلى مافى أذهانهم من مصطلحات الفلسفة ، فيرجعون إلى مواقف تاريخية سابقة ، وقفها الفلاسفة من نظرية المعرفة ، على الرغم من أن هناك فى زعم مانهايم ، مجالات مخصبة تفسر أنماط الفكر وأساليب المعرفة . إستنادا إلى دراسة المجال السوسيولوجى الذى بفضله يمكن فى رأيه ، فهم الأصول الإجتماعية للفكر والمصادر التاريخية للحقيقة .

وذهب « ورنرستارك » إلى أن فلاسفة المعرفة ، قد ألفوا النظر إلى الذات المدركة على أنها « الإنسان الفرد أو الإنسان المنعزل » ، فالتفتوا فقط إلى « الانسان الصورى الخالص » . ولقد كانت آفة « كانط » من وجهة نظر « ورنرستارك » أنه لم يكن واقعيا فى نظرته إلى المعرفة ، فقد أحال المعرفة إلى « تصورية تركيبية » ، ونظر إلى العقل على أنه « عقل خالص » ، وإلى الانسان على أنه « كائن مجرد » بلا تاريخ .

على حين أننـــا لا نجد فى زعم « ورنر ستارك » إنسانا مجردا على الاطلاق ، كما يستحيل علينا أن نجد عقلا خالصا ، فلا يوجد فى الواقع الا الانسان المشخص أو التاريخى، الذى نشاهده وندرسه من خلال إحتكاكه بالآخرين، والذى يتأثر عقله بمختلف المعايير الاجتماعية ، وتصاغ شخصيته فى قالب ثقافى أو فى صورة اجتماعية .

ومن هنا يصبح علم اجتماع المعرفة ، مصححا لوجهات النظر التقليدية فى المعرفة ، حين يظهر خطأ التصوريين والمثـاليين ، الذين نظروا الى العقل الانسانى على أنه « عقل وحيد منعزل » ، يتميز بما يحويه من مقولات إستاتيكية ثابتة . كما يظهر أيضا خطأ الحسيين والتجريبيين الذين نظروا الى الاحساسات والمدركات على أنها أدوات المعرفة الوحيدة ، وعلى أنها واحدة بعينها فى كل زمان ومكان .

ولكن سوسيولوجية المعرفة تصحح نظرات الفلاسفة ،فتؤكد الالتفات الى العقل من خلال المعايير الفكرية التى يكتسبها من المجتمع ، والى الادراك الحسى للعالم ، باعتباره ادراكا مشحونا بالعناصر الاجتماعية ، من حيث أن الانسان المفكر ، ليس كائنا وحيدا وكأنما ألقى فى هذا العالم ، كما أنه ليس كائنا غريبا منعزلا يعيش خارج جدران المجتمع وحدوده .

ولقد إستند علماء اجتماع المعرفة ، بصدد بحثهم عن سوسيولوجية الحقيقة ، الى المنهج التاريخى ، وزعموا أن ما يؤكد نسبية المعرفة ، هو تلك « المتغيرات التاريخية » التى تطرأ على مقولات الفكر الانسانى ، تلك التى نظر اليها « كانط » على أنها « صورية الشكل » فارغـة المضمون ،

وإستنادا الى هذا الفهم الصورى شيد كانط بناء عقليا صارما ، يقوم على أساس تلك المقولات الاستاتيكية الثابتة .

وإزاء ذلك الاتجاه الكانطى أثار «ولهلم چيروسالم wilhelm Jerosalem» كثيرا من الاعتراضات التى يؤيده فيها « ماكس شيلر » . ولقد ارتكزت تلك الاعتراضات على تهافت قائمة المقولات التى وضعها « كانط » ، من حيث أنها ليست الا قائمـــة لمقولات الفكر الأوروبى التى تمخض عنها العصر الكانطى .

ومما أيد هذا الاتجاه فى علم إجتماع المعرفة ، ظهور كتابات « كارل ماركس » ، التى أكدت أن المقولات ليست خالدة، بل انها تتغير وتتبدل، حين تصدر عن ظروف التاريخ وتنتج عن عوامل اقتصادية . وبذلك أكد ماركس الدور التاريخى والاقتصادى فى تشكيل مقولات الفكر، على اعتبار أنها أفكار ديناميكية متغيرة ، تصدر عن البناء الطبقى التاريخى المتطور ، حيث يصبح للتاريخ وحده أثره الحاسم فى تشكيل التصورات والايديولوچيات.

* * *

ولقد كانت لتلك الكتابات الماركسية صداها فى الدراسات اللاحقة ، فى ميدان سوسيولوچية المعرفة ، وبخاصة عند « ماكس شيلر » و « كارل مانهايم » . فلقد التفت شيلر فى تفسيره للمعرفة ، الى ذلك البناء الأسفل الذى يسميه « بالبنـاء المحرك» ، الذى يعنى به « مجموع الدوافع المحركة لنظم الثقافة » ، والعوامل المغيرة لأشكال المعرفة والمقولات ، وتلك الدوافع التى يعنيها «شيلر»، هى فى الواقع دوافع سيكوبيولوچية تكتنفها

الكثير من القوى السوسيولوجية ، مثل دافعية « الجنس والجوع والقوة » ، ويسميها شيلر بالحوافز ، وكلها عناصر سيكولوجية أو قوى بيولوجية ، وهى جميعا ، تمثل فى زعمه ، الدوافع الأولية والمحركة للفكر والمعرفة .

وإرتكانا الى هذا الزعم ، فان كل فكرة عند « شيلر » ، لا تستند فى أساسها الموضوعى إلا فى كونها فى البناء الأسفل ، والا تحولت الى نزعة يوتوبية ، وأصبحت فكرة عقيمة ، لا أساس لها من الموضوعية . حيث أن تلك القوى البيولوجية والدوافع السفلى ، هى التى تخلق الأفكار ، وتصدر عنها أشكال المعرفة ولها إمكانياتها الذاتية فى تكوين البناءات العقلية العليا ، ولكن تلك الإمكانيات الكامنة لا تتحول إلى « فاعليات » متغيرة متحركة ، ولا تتحقق فى عالم الواقع ، إلا بفضل قادة الفكر ، ورواد العلم والثقافة .

وهكذا يؤكد « ماكس شيلر » ، على تلك الميول والقوى السفلية ، التى تفتح فى زعمه « نوافذ الفكر والمعرفة » ، والتى تطرق الأبواب للوصول إلى « الروح » ، كما ينبغى فى نفس الوقت ، توافر صاحب العقل الخلاق ، أو الروح المبدع الذى يفتح تلك النوافذ ، ويطرق تلك الأبواب . حتى تتحول القوى السفلى الكامنة ، من عالم القوة والإمكان ، إلى عالم الفعل والتحقق ، فتنفتح بالتالى ، تلك الإمكانيات المغلقة ، وتنطلق تلك القوى الحبيسة من عقالها .

ويستند « ماكس شيلر » فى ، سوسيولوجية المعرفة ، إلى الإتجاه الفينومينولوجى ، حين يميز بين « الزمانى » و « اللازمانى » ، وحين يضع خطاً فاصلا بين « الجوهرى » و « الواقعى » . حيث أن فينومينولوجيا

شيلر ، قد ذهبت ، إلى أنه باستطاعتنا أن نتوصل إلى إدراك الحقائق « فوق الزمانية » بواسطة « حدس جوهرى » .

ولذلك حاول شيلر أن يؤكد على تلك الخصائص الأبدية واللازمانية للفكر الإنسانى ، كما حاول أن يفسر المواقف السوسيولوجية والأحداث التاريخية العينية المشخصة ، بالنظر إليهـــا على أنها مجموعة متشابكة ، من العناصر اللازمانية .

ولذلك أصبح الانسان الجوهرى عند « شيلر » ، كائنا « لازمانيا » . على عكس الانسان الواقعى الذى يخضع للضرورة والتغير التاريخى ، نظرا لتسلط الظاهرات العقلية والتاريخية . فالانسان الواقعى إذن ـ عند شيلر ـ هو كائن زمانى يخضع لفعل التاريخ ، وهو إنسان ديناميكى متغير، يتشكل باختلاف الثقافات والمجتمعات .

* * *

ولقد كانت لاتجاهات « شيلر » وكتاباته ، أثرها الحاسم فى تشكيل عقلية « كارل مانهـــايم » ، فلقد تأثر الفكر المانهيمى فى علم الاجتماع بالماركسية ، وبالاتجاه الفينومينولوجى الذى إصطنعه « إدموند هوسرل » ، والذى شاع عند أتباعه من أمثـــال « ياسبرز » و « هيدجر » و « ماكس شيلر » .

ولم يقبل « مانهـايم » كل ما جادت به مدرسة « هوسرل » ، حيث رفض ما تدعيه من إدراك المطلقات وحدس الماهيات . على حين أن الاتجاه التاريخى فى ذاته لا يؤمن بالمطلقات ، إذ أنه يأخذ بنسبية المعرفة ،

ولكن « ما نهايم » رغم ذلك ، قد قبل بعض التعاليم الرئيسية التى صدرت عن الموقف الفينومينولوچى ، وبخاصة فيما يتعلق بتلك الجهود و« الأفعال القصدية » ، والتى تقوم بها الذات نحو إدراك الموضوعات والكشف عن الظواهر ، بمعنى أن الذات لكى تتمكن من القبض على موضوع ما ، ينبغى أن يتوفر لديها « إتجاه قصدى » ، للكشف عن حقيقة ذلك الموضوع ، وفض مكنونه وجوهره .

وإذا كانت معرفتنا لظواهر العالم المادى ، تقتضى أن نقف منها موقف المشاهد ، وأن نعبر عن تلك الظاهرات الفيزيقية بلغة « الكم والقياس » ، ولكنا بصدد ظواهر العالم الإنسانى ، وما يتعلق بقيمة وأفعاله ودافعياته ، تلك الظواهر التى تطلب منا بالضرورة أن نقف منها موقفا خاصا ، يختلف تماما عن موقفنا من ظاهرات العالم الفيزيقى .

إذ أن قيم الانسان وأفعاله ، تقتضى منا للكشف عن مضمونها وحقيقتها ، أن نتخذ منها موقفا قصديا لفض مكنونها . ومن ثم إنتبذ ما نهايم علم الاجتماع الوضعى ، ورفض ماجاء به من مختلف النتائج والحقائق .

وذهب « مانهايم » ـ وهو صادق فى هذا المذهب كل الصدق ـ إلى ان نقطة الضعف الشديدة التى تصيب الموقف الوضعى فى علم الاجتماع ، تتركز فى عدم إلتفاته الى ذلك التمايز الواضح بين خصائص العالم الفيزيقى والعالم الإنسانى ، وتتجلى فى عدم الانتباه الى ذلك التباين الفينومينولوچى بين مايتحقق فى العالم المادى من موضوعات جامدة لاحياة فيها ، وبين تلك الظاهرات الحية والقيم الانسانية التى نراها سائدة فى بنيـة الثقافة وفى مجرى التاريخ .

وارتكانا الى هذا الأساس ـ أنكر « مانهايم » الموقف الوضعى، لأنه ينهض بدراسة تلك الظاهرات السطحية دون أن يتعمقها ويسبر غورها ، ويكشف عن باطنها ومضمونها ، على عكس ما نشاهده فى إتجاه الموقف الفينومينولوچى ، نحو كشف الخصائص الذاتية للظواهر . ولذلك حاول « مانهايم » وإستبدت به الرغبة إلى النفاذ فيما وراء السطح الفينومينولوچى، حتى يشاهد وجة الحقيقة مجردة عن مادة الظواهر ، وحتى يرى جوهرها عاريا عن كل مضمون .

وتتميز نظرية المعرفة عند « مانهايم » بنزعته التاريخية ، وإيمانه بفكرة النسبية ، وباتجـــاهه الوظيفى فى تفسير الظاهرات والأحداث الاجتماعية والتاريخية . حيث ذهب مانهايم إلى أن حركة التاريخ هى وحـدها مبعث الفكر ، وأن الحدس التاريخى فى سعيه الحتمى الدائم هو المصدر الوحيد للمعرفة .

بمعنى أن أنماط الفكر وأساليب المعرفة لا يمكن فهمها أو الكشف عنها، إلا فى ضوء الأصول الاجتماعية والمصادر التاريخية ، ولذلك رفض مانهايم الموقف الدوركايمى الذى يفترض عقلا ميتافيزيقيا أسماه « بالعقل الجمعى »، يحلق بعيـدا فوق عقول الأفراد ، حيث يستوحى منه الأفراد أفكارهم ومشاعرهم .

إن الانسان الفرد ـ هو الكائن الوحيد الذى يستطيع التفكير ، وتلك حقيقة تؤكدها سوسيولوچية المعرفة المانهايمية، دون الرجوع إلى ميتافيزيقا دوركايم التي تفترض عقلا جمعيا وهميا .

ولكن مانهايم لم يبدأ بموقف الانسان الفرد فى تفسيره للفكر والمعرفة ، ولكنه يأخذ بفكرة المواقف الكلية وبمنطق المواقف الجمعية ، حين ينظر إلى الانسان التاريخى فى مشاركته فى الحياة الاجتماعية ، وفى إستجابته لها طبقا لأنماط فكرية سابقة عليه ، حيث يرتبط الانسان الاجتماعى عند مانهايم بمواقف موروثة فى الفكر والعمل ، بمعنى أن هناك مواقف تثير الفكر من ناحية ، كما أن هنـــاك من ناحية أخرى إستجابات جاهزة من السلوك ، وأنماط سابقة من الفكر بفضلهما يستطيع الانسان أن يواجه تلك المواقف خلال حياته الاجتماعية .

كما يستند منهج البحث المانهايمى إلى وجهة النظر البنائيـــة فى تحليله للمعرفة ، وفى تفسيره الوقائع الجزئية بالنظر إلى سياقها العام ، دون عزلها أو فصلها من ذلك السياق الكلى التى هى جزء فيه ، حيث أن البناء الاجتماعى والسياق التاريخى يضفيان على الظاهرات والأحداث الجزئية معناها ومبناها ، بمعنى أننا لا يمكن أن نتصور الأحداث والوقائع فى عزلتها وإنتزاعها من بنائها الكلى ، وإنما نتفهمها فقط بالتحامها فى سياقها التاريخى والاجتماعى .

وجملة القول ـ فان كارل مانهايم ، يؤمن بفكرة التاريخ ، على إعتبار أنها فكرة ايجابية خالقة للفكر ، بمعنى « أن كل ما هو تاريخى هو معقول » ، لأن العمليات التاريخية ، انما تلعب دورا أساسيا فى سوسيولوجية الفكر ، اذ أن تلك العمليات بفضل ديناميتها تضفى على أحـــداث التاريخ ووقائعه معقولية ومغزى ، فتصبح العملية التاريخية بالضرورة عملية معقولة ، لأنها لا يمكن أن تفسر أو تحال الا فى ضوء الاتجـاهات والتيارات التاريخية السائدة ، تلك التي تعطيها معقوليتها ومغزاها .

ومن ثم لاتنجم عملية المعرفة عند مانهايم ـ بالضرورة عن قوانين قبلية فى العقل ، فيما أشار كانط ، كما أنها ليست وليدة جدل باطنى ، ولكن صدور الفكر ، ونشأة المعرفة ، انما يرجعان الى عوامل خارجة عن نطاق الفكر والنظر ، ويصدران عن عوامل « فوق نظرية » تلك العوامل التى ترتد الى عمليات التاريخ ، والتى تتجلى على أرضية الوجود التاريخى .

حيث أن التاريخ ، هو الذى يصنع المواقف ، ويخلق المقولات ويثير الفكر ، كما تستند أحكام المعرفة إلى منطق التاريخ وحده . واستنادا الى هذا الفهم المانهايمى ، تصبح المقولات صورا اجتماعية منتزعة من تلك الأوضاع والمواقف التاريخية المشخصة ، وهى صور مجردة عن مادتها التاريخية ومحتوياتها الاجتماعية .

واذا كان مانهايم ـ فى سوسيولوجية المعرفة ، قد التفت الى التاريخ ، فلقد تميزت نظرية « سوروكين » بنزعتها التصورية واتجاهها المثالى ، حيث رد كل أشكال المعرفة الى بنية الثقافة ، وانعكاس معايير الثقافة على المدركات العقلية للانسان ، ومن هنا كانت العلة فى تمايز العقليات وتباين أساليب المعرفة طبقا لاختلاف لون الثقافة السائدة . فالثقافة عند سوركين ـ هى الأساس الوجودى الذى عنه ينبثق الفكر ، وتتشكل المعرفة عن طريق إكتساب السمات الثقافية .

وذهب « روبرت ميرتون » الى أن المعرفة ، كلمه فضفاضة ، تضم فى محتواها كل أشكال الفكر وأساليبه ، تلك التى تبدأ من المعرفة الأولية الساذجة لدى « رجل الشارع » . وتنتهى بأسماها متمثلة فى صورة « العلم الوضعي » .

ويرتد مصدر المعرفة فى رأى «ميرتون» ، إلى كل ما تحويه بنية الثقافة من معانى عقائدية ومضامين أخلاقية ، وما تشتمل عليه روح الثقافة من معايير ومقولات ومسلمات إبستمولوچية ومعارف إمبريقية .

وجملة القول — لقد بحث الإجتماعيون ، مسألة منابع المعرفة ، ومصادر الحقيقة ، تلك المسألة التى ترددت حولها سائر الفلسفات . وبذلك — حاول الاجتماعيون ، أن يكتشفوا مصادر إجتماعية ترتكز إليها المعرفة ، عن طريق البحث عن سند سوسيولوچى يستند إليه الفكر ، فأنكروا تلك الحلول الميتافيزيقية ، وربطوا المعرفة بالأصل الاجتماعى وبالأساس الثقافى ، وأصبح الوجود الاجتماعى هو المصدر الوحيد لكل حقيقة ، ومن هنا يتجلى الفكر على أرضية الوجود الاجتماعى .

* * *

وإذا ما عقدنا المقارنات بين وجهات النظر الميتافيزيقية ، ووجهة النظر الاجتماعية بصدد المعرفة ، نقلول إن الميتافيزيقا قد بحثت صلة المعرفة ومصادرها فى الانسان الفرد .

ولكن ميتافيزيقا علم الاجتماع قد ربطت بين الفكر والواقع التاريخى ، ودرست المعرفة ومصادرها لدى الانسان التاريخى ، بالنظر إليه ككائن إجتماعى يستمد معرفته من بنية الثقافة والمجتمع والتاريخ .

ولكن وجهة النظر الاجتماعية ، فى سوسيولوچية المعرفة والمقولات ، قد تعرضت للكثير من الهجمات والاعتراضات ، التى بمقتضاها تتهافت مساهمة

هؤلاء الاجتماعيين، لما لحقها من عثرات ولما أصابها من عقم فى تفسيرها المبتسر لمشكلات الفلسفة .

حيث أن المصادر الاجتماعية ليست كافيـــة فى تفسير مشاكل الفكر الميتافيزيقى ، وبخاصة مسألة عموم المعرفة وضرورتها . فلقد وجدنا أن علم الاجتماع قد إنقسم على ذاته إلى مذاهب ماركسية ، وإتجاهات دوركايمية ، ونزعات مانهايمية ، تتعارض جميعها ، فتثير فى علم الاجتماع - كما هو الحال فى الفلسفة - عدداً من المدارس ، ينحو كل منها نحواً خاصاً فى تفسير الحتم الاجتماعى للمعرفة .

فبصدد مسألة المقولات بالذات ، إن الممعن فى فهم الموقف الاجتماعى لمقولتى الزمان والمكان ، لا يسعه إلا أن يقول إنه موقف يجـدد الموقف التجريبى القديم فى القرن الثامن عشر ، ولا يختلف عنـه إلا فى القول بأن التجربة عند الاجتماعيين تجربة جماعية وإجتماعية ، بمعنى أنها معبرة عن دين الجماعة أو نشاطها أو عن وظائف مجتمعها المتشابكة فى بناء واحد .

بينما كان التجريبيون فى القرن الثـامن عشر ، يقفون بالتجربة كمنبع المعرفة أو لمثل هذه المقولات ، عند حدود التجربة الفرديه وحدها . بمعنى أن حواس الفرد تنقل إليـــه تأثرات هى أصول المعرفة ، والفرق بين الموقفين ، هو الفرق بين ماهو جمــاعى وما هو فردى ، ولكنهما يظلان يكونان موقفا تجريبياً خالصاً .

ونحن نعلم أن التجربة وحدها ليست هى المعلم الوحيد للانسان ، فكما أن الانسان يتعلم منها، الا أنه ليس تمثالا لا ينبض بالحياة والحس والعقل،

ورد الفعل حيال ما يتلقاه من التجربة . فالإنسان العارف يعطى كما يأخذ، ومكان العطاء مجهول مغفل عنه فى كل موقف تجريبي ولو كان إجتماعيا .

فالمسألة الهامة التى لا يستطيع علم الإجتماع بأى حال من الأحوال ، وبدرجة أقوى من الموقف التجريبى الفردى ، هو بيان ما يعطيه الانسان للتجربة ، وما يعطيه إنسان يحتاج إلى تحليل آخر ليس من طبيعة علم الاجتماع .

ومن هنا تجىء ضرورة التحليل الفلسفى الميتافيزيقى الذى نحلل به المعرفة وننقدها لنتبين العناصر الأساسية التى يجىء بها من عنده لينظم التجربة . ويرتب ما تقع عليه حواسه وما يلقاه فى مجتمعه من حيث هو إنسان لا تمثال .

ومثل هذا التحليل الفلسفى ، هو الذى ينقلنا إلى القول بزمان ومكان قبليين أو حتى علميين يرضى بهما العلم . فمن الثابت أنه لا صلة بين مكان القبيلة ، وزمان أعمالها ومواسمها ، مما يقول به الاجتماعيون ، وبين المكان والزمان العلميين .

ففى العلم ـ نجد زمانا متشابه الأجزاء فارغا من الأحداث ، منسابا إنسيابا لا ينتهى ، وهذا الزمان المفرغ هو الذى يتحدث عنه الفلاسفة ،وهو الزمان العلمى أو الفلكى .

وفارق بين هذا الزمان وزمان القبيلة ، وهذا الفارق معبر عما يعطيه العقل الانسانى من عنده إلى عالم تجاربه ومجتمعه رغم التجربة والمجتمع .

أما المكان الذى تبحث عنه الفلسفة ، مكان العلم ، فهو المتشابه الأجزاء ،

ذو الأبعاد الثلاثة ، والذى تنتقل فيه الأجسام إنتقالا حراً من غير تشويه، لأنه ليست فيه أقسام قبيلة أو أرض زراعية أو حكومة محلية أو أعمال إجتماعية تعوق الحركة ، لإمتلائه بها ، فهو مكان هندسى يليق بالمعرفة العلمية وحدها .

تلك المعرفة التى هى من صنع العقل ، ولا تصدر عن المجتمع ، وتشهد بما يعطيه الانسان رغم المجتمع ورغم التجربة. وما بالك بتعقد فكرة المكان، حين يصبح المكان ذا أبعاد عـــددها « ن » ، و « ن » أكثر من ثلاثة أبعاد ، بل وإلى ما لا ينتهى منها ، فماذا يقول لنا المجتمع — عن هـذا المكان العلمى المعقد ؟!

فى الواقع — إن مثل هـذا الزمان والمكان العلميين ، إنما يختلفان تماما عما يتحدث عنه الاجتماعيون ، وهما ما يبحث عنه الفلاسفة ؛ ليجدوا المنابع العقلية لمثل هذه المقولات .

ثم إن مسألة الزمان والمكان ، عندما تتعقد فى نظرية كالنسبية ، حيث يصبح الزمان بعـدا رابعا من أبعـاد المكان . تبدو الفلسفة على حق عندما ترى فى مثـل هاتين المقولتين شيئا من خصائص العقل ، لا من خصائص المجتمع والتجربة الاجتماعية .

لأننا مهما إتخذنا من طرق علم الاجتماع ، بحثا وراء بعد رابع ، أو أبعاد لا تنتهى ، فاننا لن نعثر عليهـا مطلقا ، بل ولا يتصورها أفراد المجتمـع ، وإنما السبيل إليها فقط ، هو المعرفة العلمية ، التى هى مجهود العقل الفردى . فان « إينشتين » فرد وليس مجتمعا . ولم يتلق نظريته من المجتمع . ولذلك هى نظرية مبتكرة ، والابتكار أو الأصالة عمل فردى خالص .

ولذلك فان علم الاجتماع مهما ألقى من ضوء على أنواع المكان والزمان فى المجتمع ، فانه لم يتطرق بعد إلى المكان والزمان كما يريدهما العالم الرياضى والطبيعى ، وكما يبحثهما الفيلسوف . وهما ما يتحدث عنه الفيلسوف ليجد تبريرا عقليا لفهمهما .

وبذلك نستطيع القول بأن علم الاجتماع على الاجتماع على كثرة ما أطنب فى هذا الموضوع ، فانه لم يزد عن مجرد توسيع للتجربة فى القرن الثامن عشر ، على نطاق المجتمع . ولكنه يظل مكتوف الأيدى عن التطلع إلى الزمان والمكان العلميين فى طبيعتها العلمية . تلك الطبيعة التى لا تجد تبريرا فى نطاق العقل . إلا بالتحليل والنقد العقليين .

فالفلسفة فى إتجـاه ومعها العلم والأصالة والابتكار الفرديين ، وعلم الاجتماع لا يزال فى إتجـاه آخر يوليه ظهره ، فيزداد بعـدا من مؤلف إلى آخر ، عن الاتجاه الأول، كلما أمعن فى البحث فى نطاق المجتمع ، ولايجيب على ما يطرحه الجانب الأول من أسئلة .

وإن من يستسلم للموقف الاجتماعى وحدة ، لايكون قد ألغى الفلسفة، وإنما يكون فى الواقع قد أنكر العقل والمقدرة العلمية ، اللذين أنتجا مثل هذه المقولات غير الاجتماعية .

. . .

ولا يفوتنا أننا قد وجدنا أن العيب الكبير فى موقف الاجتماعيين من الأصول الاجتماعية لمقولات الفكر والمعرفة، هو نفس العيب فى كل مذهب تجربى ، يريد أن يستمد ما ينظم التجربة من التجربة نفسها .

ولا يمكن أن يكون العنصر المنظم للتجربة،ستمداً من التجربة ، لأنه بكل بساطة ينظمها ، وما ينظم التجربة فهو مفروض عليها من خارجها ـ بكل تأكيد ـ ، فالمقولات لا يمكن أن تصدر عن التجربة فردية كانت أم جماعية ، ، وإنما هى مفروضة عليها ومنظمة لها.

ولذلك إنشغل الفلاسفة ، بالبحث عن مصادر عقلية بحتة لمثل هذه المقولات ، وتعددت مذاهبهم العقليـــة فى الكشف عن تلك المصادر . فقد إصطدم كانط ـ مثلا ـ بما فى تلك المقولات من كلية وضرورة تفوق حدود التجربة ، فذهب إلى أن الكلية والضرورة ترجعان إلى قبلية عقلية للمقولات .

وهيجل ـ وهو فيلسوف عقلى أيضا ـ قد إصطدم بفكرة ضرورة إشتقاق المقولات بعضها من بعض ، إشتقاقا ضروريا ، يلزمنا بتتابع منطقى لها يجعلها تتفجر واحدة بعد أخرى ، بقوه ، المنطق وحـــده ، وبذلك لا تكون آتية من من التجربة ، فاشتقها « هيجل » بمنطقه الجدلى ـ منطق القضية ونقيضها وما يؤلف بينهما .

ومغزى مثل هذه المذاهب القلية فى أصل المقولات ، هوالإبتعاد بأصلها عن التجربة فردية وإجتماعية، لأن هذه المقولات مفروضة على التجربة، وتنظم التجربة فلا يمكن أن تصدر عنها .

لذلك ـ نعتقد أن الإجتماعيين قد أجابوا عن المشكلة الفلسفية ، التى نوجزها فى الكلمات الآتية : كيف تنظم التجربة بواسطة المقولات ؟!

وبدلا من أن يجيب الإجتماعيين عن تلك المسألة ، وبدلا من أن يبحثوا

عن حل لهذه المسألة ، نجدهم يبسطون المشكلة ، فحاولوا أن يجدوا تطبيقات إجتماعية لمثل هـذه المقولات ، فتوهموا أن هذه التطبيقات هى أصول المقولات بينما هى مجرد تنظيم للتجربة ، بواسطة تلك المقولات ، ومن ثم فيمكن التـأكيد بأن الإجتماعيين لم يواجهوا المشكله الفلسفية الصميمة بصدد المقولات .

فالنتيجة الهامة والأصيلة ـ التى وصلت إليها فى هذه المرحلة من البحث، هى أن الموقف الإجتماعى بازاء المقولات ، إن هو إلا فهم فى إطار المذهب التجريبى الذى عرفته الفلسفة طويلا ، والذى قامت عليه الاعتراضات الكثيرة إلى الآن .

. . .

وإذا ما إنتقلنا إلى مناقشة وتقويم نتائج علم الاجتماع فى سوسيولوجية المعرفة ـ نقول، لقد ساهمت دراسات علم إجتماع المعرفة فى إضفاء العنصر الاجتماعى بصدد تفسيرها لمشكلات الفلسفة العامة . إلا أن علماء الاجتماع يناقضون بعضهم بعضا فى تفسير أصول المعرفة ، فتارة تكون فى «الطبقة»، وتارة أخرى يبحثون عنهـا فى « البناء الاجتماعى » ، وطورا تكون فى « التاريخ » ، وطورا آخر يتطلعون إلى « البناء الثقافى » .

وفى ضوء ذلك التعارض ، ظهرت فى علم الاجتماع بعض «الاتجاهات» أو « النزعات » ، أثارت ـ كما هو الحال فى الفكر الفلسفى ـ عـددا من « المدارس » و «النظريات» ، التى تتفق فى الأصول الاجتماعية ، وتتباين فى طبيعة تلك الأصول .

فمن خلال إستعراضنا لمختلف مساهمات علم الاجتماع فى سوسيولوجية

المعرفة ، وجـــدنا مذهبا ماركسيا ـ صدرت معه البدايات الأولية لعلم إجتماع المعرفة ـ ويذهب إلى أن التفسير التاريخى والأساس الاقتصادى أو الأسفل ، هو المصدر الوحيـد لمقولات المعرفة ، وهو المرجع الاول فى اكتشاف الحقائق .

ثم ظهرت مدرسة دوركايم، كى تفند مزاعم الاتجاه الماركسى، فأنكرت فى نزعة مثالية روحية تستمدها من روح الجماعة ، وتستوحيها من المثالية الجمعية ، وأنكرت ذلك الأساس المـادى للمجتمعات ، وذهبت إلى أن أصول المعرفة ، لا تصدر عن « عقل الطبقة » ، وإنمـا تتميز التصورات العامة بصدورها عن « بنية العقل الجمعى » .

وظهرت النزعة التاريخية عند «مانهايم» ، كى ترفض وضعية دوركايم ، وتنكر عليه قوله فى العقل الجمعى ، كما هاجم « مانهايم » أيضا ، تلك الاتجاهات الفلسفية الخالصة التى وجدها عند «دوركايم» و«ماكس شيلر» .

وما يعنينـــا من كل ذلك ، هو إنقسام علم الاجتمـاع إلى مختلف « الاتجاهات » و « المدارس » التى يزخر بها الفكر الاجتماعى، وما يعنينا أيضا ـ هو تأكيد ذلك التعارض الفلسفى القـــائم بين مختلف المدارس الاجتماعية ، تلك التى ينحو كل منها نحوا خاصا فى تفسير المعرفة ، فى ضوء الفكر الطبقى أو الاجتماعى أو التاريخى .

ولكنا نقول ـ فى الرد على كل تلك الاتجـاهات المتعارضة ـ إن حرية الفكر ، لا ينبغى أن تخضع لسلطان خارجى ، سواء أكان سلطان المجتمع أو طغيان الطبقة .

حيث أن روح الطبقة إنما تعمل على جمود الفكر ، حين ينغلق الفكر الطبقى على ذاته ، ويحاط بسياج نفعى جشع ، بعيد كل البعد عن روح الفكر الخلاقة . بمعنى أن « روح الطبقة » أو « عقل الجماعة » . كلاهما قيد لا يتفق وطبيعة الفكر الحر ، وكلاهما حجاب لا يوصلنا إلى الحقيقة .

ففى تلك القيود الإجتماعية ، والحجب المادية قضاء مبرم ، على كل مايتمتع به الفكر من أصالة وإبداع . كما لا يمكن أن تنبثق الحقيقة عن تلك المجتمعات المغلقة ، حيث أنها من أعداء الفكر .

والحرية هى الواقعة الأولية ، وهى الشاهد الوحيد على قيام الفكر ، ولا يمكن أن نتصور المعرفة فى صدورها عن « منطق التاريخ » إذ أنها لا تصدر إلا عن «ذات الإنسان» ، تلك الذات التى تتميز بالوعى والإصالة.

ولذلك شاهدنا فى تاريخ الفلسفة ، كيف قامت الفلسفات الوجودية برد فعل مباشر ، إزاء النزعات الماركسية والجمعية ، التى تجعل من الإنسان فردا منخرطا فى طبقة ، أو منتمياً إلى جماعة ، فرداً يتصرفون به باسم الحركة التقدمية الجمعية ، ومن أجلها ، كما يتصرف بالأدوات، إذ أن روح الجماعة تقتل طبيعة الفكر ، وتهبط بمستواه ، وتلك هى نقطة الضعف الشديدة التى تعانى منها وجهات النظر التاريخية والجمعية .

ولقد وقف « كارل مانهايم » من مسائل الفلسفة ، موقف الفيلسوف التاريخى . إلا أننا لو قبلنا جدلا ـ فكرة الحتم التاريخى ، لوجدنا أن التاريخ فى ذاته ، لا يستند إلى تعميم أو إلى « قانون عام » كما هو الشأن فى العلوم الطبيعية .

لأن التاريخ يمتـــاز بالمضى و « الإنفراد » فى وقائعه الجزئية ، ومن ثم يصعب علينا « التعميم » ، والتوصل من قضاياه المخصوصة إلى قانون عام يفسرها . فلا وجه للتاريخ لتعبيره عن « حتم » أو « لصياغة قانون » .

ويقول كارل پوپر – بصدد الإعتراض على مانهـايم – إن المذهب التاريخى ، منهج عقيم لاينتج شيئا ولايجنى ثمار . ويتساءل پوپر – فى كتابه عن « المجتمع المفتوح وأعداؤه » : هل هناك معنى للتاريخ ؟!

إن التاريخ – فى رأى پوپر – ليس له معنى . كما أن العقل على حد تعبير « بول كسكمتى » – لا يخضع لقوى غاشمة عمياء لا تتضمن دلالة أو مغزى . فليس هناك منطقاً للتاريخ ، كما أن القول بروح العصر – قول عقيم لا ينتج ، حيث تتعذر معه الموضوعية فى الأحكام ، وحيث تنغلق أمام التـاريخ ، كل محاولة للتفكير أو التصور ، وتبطل كل مبادهـة للخلق والإبداع .

وفى ضوء تلك الإعتراضات – نستطيع أن نؤكد تهافت نظرية مانهايم فى المعرفة ، تلك التى ترد كل مظاهر الفكر والمعرفة ، إلى عناصر تاريخية ، وقوى إجتماعية ، إلا أن مانهايم ، لم يبذل جهدا فى تطبيق نظريته تلك ، على كل أشكال الفكر ، حيث أنه إستثنى الفكر الرياضى والعلم الطبيعى .

وهذا نقص واضح فى نظرية مانهايم ، فى ضوء ذلك الحتم السوسيولوجى الذى إصطنعه لكل أشكال الفكر والمعرفة ، كيف يمكننا أن نفسر صدور المعرفة عند الرياضيين و « الفيزيقيين » ؟ بالرغم من إعتبارها أظهر أشكال المعرفة التى أثارها الفلاسفة ، منـــذ فيثاغورس وأفلاطون وديكارت

وكانط . ويبدو أن مانهايم قد تغافل عن تلك المسألة الفلسفية الصميمة .

إلا أننا فى الرد على جملة المدارس الإجتماعية فى سوسيولوجية المعرفة ـ نقول ـ لقد بحث الإجتماعيون عن المعرفة ، حيث لا توجد وفرضوا على عمومها وضرورتها فرضا من الخارج ، هو الحتم السوسيوتاريخى ، فقال أصحاب الإتجاه الثقافى بعمومها وشيوعها فى بنية الثقافة ، وذهب أتباع الاتجاه التاريخى إلى نشأتها فى مواقف التاريخ .

ولكننا نقول مع كانط ـ إن المعرفة ، هى مشروطة بشروط قبلية ، تفسر عمومها وضرورتها ، على إعتبار أن مقولات العقل ، هى تصورات إبتدائية للعقل الخالص ، كما أنها تصورات أولية أصيلة ، بمعنى أنها تشتمل على عناصر عمومها فى العقل الانسانى ، باعتباره حاملا لمقولات وصور قبلية نعتبرها « حصة مشتركة » بين سائر البشر .

كما أن المعرفة ـ لا توجد خارج الانسان ، إذ أن المعرفة فى ذاتها مهما بلغت من الموضوعية والعلمية ، هى مشروطة بوجود الذات العارفه . وأن الحقيقة فى ذاتها تاريخية كانت أم إجتماعية ، هى فى مسيس الحاجة إلى تلك الذات المفكرة ، التى تفضها وتحملها وتعيها ، وتميط اللثام عنها . تلك الذات التى تحمل قصدا داخليا ، وأعنى به قصد إجادة الحكم والتفكير طبقا للحقيقة . وهنا نقول مع « أوغسطين » :

« لا تحاول الخروج من نفسك ، بل عد إليها ، »
« فان الحقيقة تكمن فى أعماقك أيها الانسان . »

. . .

ولم يقف علم الاجتماع عند حدود المنطق والمعرفة ، وإنما وجدناه

يتعداها جميعا، كي يتعمق في منابع الأخلاق والدين. فأثار الاجتماعيون مسألة « الواجب » والإلزام ، وتناول دوركايم مشكلة الارادة ، وعالج مسألة القيم والأحكام التقويمية .

وطرق ليڤي بريل - فكرة المعيارى والنسبى فى الأخلاق ، وعلم العادات الخلقيـة ، وناقش مسألة الضمير وغاية السلوك الخلقى ، وذهب « البيرباييه » بالوضعية والنسبية ، إلى الحـد الذى يصطنع منه مذهبا علميا لدراسة الظواهر الخلقية على أنها « واقع معطى » لا يصح إغفاله .

وكانت هـــذه المعطيات الأخلاقية هى نقطة البدء التى إنطلق منها الاجتماعيون . فتحولت الأخلاق من مجـال « الواجب » و « المطلق » ، إلى مجال « الحادث » و « النسبى » .

ولقد إصطدمت مدرسة دوركايم ، أيضا ، بصميم المشكلة الدينيـة ، وإقتحمت معاقل عريقة فى الفلسفة ، حين طرقت أبواب « الأنطولوچيا» و « الكوزمولوچيا » . تلك الأبواب الفلسفية الهامة التى ترتبط بميتافيزيقا الدين وفلسفة الوجود .

وكلها مباحث فى الوجود المطلق ، تتنـاول وجود الانسان ، وتعالج فكرة الألوهية وأصل العالم ومصيره . ولذلك حاول علم الاجتماع أن يسهم فى تلك المسائل بسهم وافر ، فكتب الاجتماعيون وأطنبوا فى تفسير طبيعة الدين ووظيفته وقيمته الاجتماعية، بدراسة الطقوس والشعائر الدينية، وسائر المظاهر الفلكلورية ، التى تجعل من الدين ظاهرة إجتماعية أوثقافية، تتميز بالضرورة والعموم فى عالم المجتمعات ودنيا الثقافات .

ولقد كانت النزعة التوتمية ، هى المفتاح الاجتماعى ، الذى بفضله إقتحم دوركايم ميدان الانطولوجيا وفلسفة الدين ، حيث نظر دوركايم إلى التوتمية كنظرية كوزمولوجية تفسر مقولات «الله» و«النفس» و «العالم» من وجهة النظر الاجتماعية .

وليس من شك – فى أن دوركايم ، لم يكتب كتابة الضخم عن « البدايات الأولية للحياة الدينية » ، بقصد الاضافة ورغبة فى الزيادة فى علم الاجتماع الدينى ، بقدر ما كان يكتب للرد على الفلاسفة ومشكلاتهم التى أثاروها فى فلسفات الدين والأخلاق والمعرفة . فلقد تعرضت ميتافيزيقا علم الاجتماع فى تضاعيف هذا الكتاب لمشكلات فلسفية أصيلة ، بقصد تفسيرها ، وإماطة اللثام عن مضامينها ومصادرها الاجتماعية .

إلا أننا – كفلاسفة – ومن وجهة النظر النقدية ، وجدنا أن علم الاجتماع ، لم يتعثر فى مسألة من مسائل الميتافيزيقا ، بقدر ما تعثر فى ميدان الأخلاق والدين . فلقد حاول الاجتماعيون أن ينتزعوا من الفلسفة مسائل الأخلاق ، وإعتبروا الأخلاق ظاهرة إجتماعية يدرسها «علم العادات الأخلاقية».

ولكن الأخلاق حتى كعلم عادات ، لا يمكن أن تستقل عن أمها الفلسفة، ولا أن تتجرد عن الأسس الفلسفية لكل ما تتناوله الأخلاق من مسائل « الخير » و « الشر » و « التفاؤل » و « التشاؤم »، و « الضمير الخلقى » و « الواجب » . كل هذه المسائل عندما ندرسها مجردة عن الشعوب وعاداتها الجزئية تصبح فلسفية من الدرجة الأولى .

وليس الدين كما يدعى الاجتماعيون ـ ظاهرة اجتماعية ، نستخلصها من دراسة مجموع الطقوس والشعائر الدينية ، وإنما يتصل الدين بمنابعه فى القلب والضمير ، عن طريق إخلاص النية فى الاتجاه ، بالتعبد والمناجاة ، بعيدا عن كل شعائر أو طقوس .

ومن هنا تصبح فكرة الألوهية ، فكرة ذاتية خالصة ، وليست جمعية ، فالله يتجلى للفرد لا للجماعة . حيث أن الدين فى ذاته هو منطلق مشاعر تجيش فى الوجدان ، وجماع معان تقع فى القلب ، والدين تجربة ـ يعانيها الصوفى ، حين يقع فى الحال . والحال بلغة « القشيرى » هو معنى يرد إلى « القلب » من غير تعمد ، ولا إجتلاب ولا « إكتساب » . بمعنى أننا لا نستمده من الآخرين ، لأن الشعور الدينى شعور ذاتى خالص ، لا يحتاج إلى مشاعر الجماعة ، ولا يستند إليها كما توهم دوركايم .

فالدين إيمان فردى خالص بحضور الله ، وإتصاله ودوامه ، يناجيه الانسان ويخاطبه ، بلغة قد تجهلها الجماعة ، لأنها لغة الاشارة والرمز . وهى لغة المشاعر ، التى تحتاج إلى الصمت البليغ ، الذى يفوق فصاحة الكلام الذى هو لغة المجتمع . وفى عبارة مشهورة يقول كيركجورد : « يعلمنا الناس الكلام ، ولكن الإله يعلمنا الصمت » .

بمعنى أن الشعور الدينى ، شعور فطرى بحت ، وهو قديم قدم الانسان ، كما أنه حقيقة يدركها البدائي والمتحضر ، لأن الدين جوهر ذاتى كامن فى جبلة الانسان ، مهما بلغت درجة بدائيته أو تحضره . كما أن الدين حقيقة ، هو موقف صوفى خالص ، بين العبد وربه ، دون هيابة من شعائر جماعية أو طقوس مرسومة .

وختاما ـ فقد بينت هذه الدراسة بصفة قاطعة ـ أن الفلسفة ومسائلها هى نقطة البدء ، وحجر الزاوية ، والمقدمة الضرورية التى لا ينفك عنها فهم علم الإجتماع . إذ أن إغفال دراسة الفلسفة وعدم التنبه إليهـا فى دراسة علم الاجتماع ، يجعلنا حين نقتصر على علم الاجتماع وحده ، أمام مسائل مبتورة أصولها ، بحيث لا ندرى لمـــاذا يعالج علم الاجتماع موضوعات ومشاكل ، ربما ما كان يعالجها لو أنه كان مستقلا فى نشأته وتطوره عن الفلسفة والفلاسفة .

حقيقة ـ إنه يجاهد فى أن يكون علما فى منهجه وموضوعه. ولكن علم الاجتماع ، عنـــدما يقتحم ميادين المنطق والابستمولوجيا ، والأخلاق والدين، يكون قد إنحرف عن هدفه العلمى البحت . بما أدخله فى موضوعه من مشاكل الفلسفة البحتة .

ولذلك نرى علم الاجتماع ، فى مراحله المعاصرة ، وفى كثير من مدارسه ، قد قطع كل صلة بينه وبين هـذه المسائل الفلسفية . متجهـا بكل طاقاته نحو المجتمع ، وما فيه من ظواهر تقع تحت المشاهدة والاحصاء والمقارنة والتفسير .

فنجده يدرس مختلف المجتمعات البدائية والقروية والحضرية، كما يدرس حركة السكان ، والتصنيع ومستوى المعيشة ، ونظم الأسرة والزواج ، ومظاهر الجريمة والإنحراف ، وربمـا تزيد فحاول تطبيقا لنتائج دراساته تلك ، فى شكل خدمات ورعاية إجتماعية .

وفى كل هذا يستطيع علم الاجتماع أن يدعى بحق أنه علمي ، ومنتهج للطرق العلمية .

إلا أننا - ينبغى حين نؤرخ لعلم الاجتماع ، أن نؤكد على أن الفكر الاجتماعى لم ينشأ على سبيل الطفرة ، وإنما قام على أساس إثارة الموضوعات والمشكلات الفلسفية ، وتفسيرها من وجهة النظر الاجتماعية .

وما زال علم الاجتماع ، عند كثير من أنصاره المعاصرين ، ما زال يحن حنينا شديدا إلى التزام خط سيره الأول ، الذى يصل بينه وبين الفلسفة ، فيعمل فى نظرية المعرفة بالذات ، وهى أم المسائل الفلسفية . وكأنه بذلك ما زال يرى أن وطنه الأول هو مسائل الميتافيزيقيا ، حتى ولو هاجمها بعنف كما فعل .

ولا غرابة فى هذا - فان علوماً كثيرة كالطبيعيات والرياضيات ، و « الأخلاق » و « علم النفس » ، و « علم الجمال » ، قد أصبحت علوما على أقدار متفاوتة من العلمية البحتة ، ولكنها مازالت عند أصحابها من « طبيعيين » و « رياضيين » و « أخلاقيين » و « نفسيين » و « جماليين » ، تتعلق بالأنظار الفلسفية ، حين يتعمقوا فى علومهم ، فهم يتحدثون حديث فلاسفة لا حديث علماء .

ونحن لا نجهل موقف الرياضيات بالذات ، وهى أضبط العلوم جميعا ، فهى كلما أمعنت فى التقدم إلى الأمام نحو أهدافها كعلم ، نجدها تتوقف حتى عند أصحابها لتنظر إلى الوراء ، متطلعة إلى الفلسفة ، والتفلسف فى أخطر مشاكلها ، وهى مشكلة أسس الرياضيات التى ما زالت تشغل الرأى العام الرياضى ، والتى هى مجال فلسفة ومنطق ، لا مجال رياضة ، حتى أنهم أطلقوا عليها إسم « ما بعد الرياضة » ، على غرار « ما بعد الطبيعة » .

فاذا كان موضوع هذه الدراسة هو « علم الاجتماع والفلسفة » ، وبدا أن هذا البحث لا ينطبق إلا على فريق من الإجتماعيين دون آخر ، إلا أن

هـذا الموضوع لا يزال مفتوحا فى الحاضر والمستقبل ،فلا تزال مشكلات المعرفة والمقولات والمنطق، موضوعات قائمة، وستبقى حية خصبة، ما بقيت الفلسفة وعلم الاجتماع .

وبذلك ـ لا أعتبر أن الحد الذى وصلت إليه ، فى هذا البحث، فى الصلة بين الفلسفة والاجتماع ، يمثل عهـدا قد مضى وإنقضى ، ولكنه حلقة من حلقات أخرى قادمة فى الصلة بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، ما قامت نظرية المعرفة على الأقل .

وعلى الاجتماعيين أن يتبينوا هـذا الموقف بوضوح ، لكى لا يقعوا فى سطحية النداء القائل بأن علم الاجتماع قد أدار ظهره إلى الفلسفة ، فالتعاون بين العلوم أمر مفروض مقدما ، عند كل باحث مخلص جاد. وهذا التعاون هو ثمرة من ثمار هذا البحث . إذ أن الحقيقة هى المطلوب الأول والأخير .

موجز بالإنجليزية لمحتويات الكتاب

CONTRIBUTION OF SOCIOLOGY TO SOLVE PROBLEMS OF PHILOSOPHY

(1)

Sociology contributed to a very large extent towards philosophical problems. It has its own point of view in both logic and epistemology. Besides, we notice that the sociological point of view, tried to elucidate the social origins of ethics and religion .

So. Sociology interferes by these contributions in the well known fields of metaphysics; aud enters deeply in the great forts of philosophy, aiming at solving the metaphysical problems, and taking them out, depriving them of their mental and philosophical origins .

Sociology, tries then, to discover the social sources which unveil the real and social origins of the mental problems, from the point of sociological view. Therefore, Sociology's own aim, is to swallow metaphysics, and to replace philosophy.

In this connection « Emile Brehier » in « *L'histoire de la philosophie* » Says :

« La Sociologie de Durkheim est pourtant aménée à poser et « à résoudre des questions que sont du ressort de la Philosophie : « C'est surtout cette transmutation des problèmes Philosophiques « en problèmes sociologiques qui nous iutéresse ici». (1)

---

(1) Brehier , Emile., *L'histoire de la Philosophie*, Paris. 1932. P. 1129.

We Can see from these words of Emile Brehier, the historian philosopher, that Durkheim's sociological school, made a great philosophic trial, to take a position towards philosophic problems, and to represent social solutions.

I meant by this thesis to limit the contributions of sociology in different fields of philosophy, and to show how sociology shared in « categories of knowledge, » « Laws sf thought and logic », and « postulates of ethics and religion », from the angle of sociological dimensions.

But did sociology, by these contributions, stand on a firm ground ?. Did it assure itself to replace philosophy ?, and to what extent did it elucidate the metaphysical problems ? and did it give final solutions which could not be discussed any more ?

For all these questions, I tried to discuss and to evaluate the results of sociology in the light of the discussions of philosophers.

(2)

The method I followed was not historic in one of the senses of this word. Because I have not followed the sociologists as they appeared in the history of sociology, and I have not studied everyone's position towards philosophy as he dealt with.

But I followed the method of rousing the subjects and problems as philosophy arranged it. For, the title of the thesis is *« Contribution of Sociology to solve problems of Philosophy »*. Then. it is dutiable that I must begin from these problems as philosophy wanted it to be.

Therefore, I tried to collect problems of logic on one side, the problems of epistemology and those of ethics and religion on the other side. In each group of those problems, I folowed ***the historical methood***, in whose light we notice the arrangement of the appearance of sociological theories in different problems as they took place in the history of sociology.

The method I followed is also *critical* at the same time. That. is to say that in every philosophical problem, I tried to show how sociology deals with, and to elucidate the different positions of sociological theories and schools, those philosophical problems, and their critic with each other.

At the same time, I tried to explain the positions of different philosophers towards these Problems, their aims towords them, and their solutioas to them, and after the oppearance of Sociology.

Added to that, I followed the *analytical and synthetic method* at the same time. In each group of these problems I deal with their details analysing and discussing them. That is what I mean by *Analytical Method.*

Besides, I have not ignored the unit that combine each group of these problems, and by means of this unit, the scattered problems seem to be united in greater philosophical fields, such as « *logic* », « *Theory of knowledge* », « *Categories* », « *Ethics* » and «*Religion*» . That is what I mean by *Synthetic Method.*

(3)

Hence., We see that the arrangement of the thesis ought to have not got out of the scope of philosophy. Because there

is a unit that combines the parts and the problems of the first chapter Concerning « Logic », where I tried to deal with the problems of logic as the sociologists aroused them.

Inside and through that frame, I divided logical problems especially, the problem of « *Methods of thought* », «*Laws of Formal Logic*», «*Representations*», « *Propositions* », and « *Concepts* ». Finally I dealt with logic in the light of Durkheimian sociology, for « Emile Durkheim» is considered the most famous sociologist who contributed deeply in many philosophical problems. Then I concluded the different sociological contributions to logic, with extensive discussion and evaluation.

There is also a unit that combines the parts and the problems of the second chapter, it is the unit of «*The theory of knowledge*», where I tried to deal with the epistemological problems, such as «*categories*» and «*Origins of knowledge*», from the sociological point of view, in reference to «Karl Marx», « Durkheim», «Max Scheler», « Mannheim», «Sorokin» and «Robert Merton».

Then I concluded the different social contributions with discussion, and I tried to evaluate the results of Sociology in «Knowledge» and «Categories».

But the unit that combines the parts and problems of the third chapter, is the unit of «*Ethics and Religion*, where I tried to deal with the « Ethical problem » and « The religious problem », to elucidate the position of sociology towards the deep sources of ethics and religion.

Then I concluded the social point of view, with discussion and evaluation.

(4)

In these papers; we notice that philosophy and its problems are the beginning and the necessary introduction for sociology. Because, without philosophy we cannot understand the sociological theories, in any period, and in many contemporary attitudes.

If we ignore philosophy in the study of sociology, since «Auguste Comte» up till now, we will fall in ambiguity and confusion, to study problems without origins.

Thus, we do not know why sociology deals with subjects aud problems, with which it may not deal, if sociology was independent in origin and development from philosophy and philosophers.

In fact, Sociology tries to be scientific in its method and subject. But, when sociology deals with logic, epistemology, ethics and religion, it will deviate from its pure scientific aims. Hence, sociology, in its contemporay stages, has cut every relation with philosophical problems, te tend only to society, and to study social phenomena, by using scientific methods, such as methods of *observation, statistic, comparison* and *explanation.* In sociology, we can study the different primitive, rural and urban societies. we can also study social mobility, industralization, standard of living aad the differnt institutions of the family and marriage.

In all these fields, sociology can be considered as scientific and follows scientific methods. But, it will not be so, if it is combined with philosophy and its problems.

(5)

Finally, I offer my deepest heart thanks to ch. Professor Dr. Mohamed Sabet El - Fandy, who gave the main push to this intensive study. I owe him a great debt of honour, as he spared thankful efforts, and did all his best, to give every possible guidance, which lighted clearly my way.

Dr. Gabbary Mohammed Ismail

Alexandria,
December, 1966.

دليل عام

* ملحق النصوص
* ملحق المصطلحات الإفرنجية .
* ملحق الاعلام .
* ملحق المراجع .

(1)

« Vivre pour autrui n'est pas seulement la loi du devoir, c'est « aussi la loi du bonhenr. »

Comte, Auguste., *Pensées et Préceptes*, Recueillis par Goerges Deherme, Paris. 1924. P.223.

(2)

« Vivre pour autrui. Cette règle constitue un dualisme dont le « premier élément (vivre) devient la base du second. »

Comte, Auguste., *Pensées et Préceptes*, Recueillis par Goerges Deherme, Paris. 1924. P. 219.

(3)

« (Positif) signifie, à la fois, réel, utile, certain, Précis, « organique, relatif, et même sympathique ».

Comte, Auguste., *Pensées Et Préceptes*, recueillis par Goerges Deherme, Paris. 1924. P. 3.

(4)

« La Morale et les Mathématiques ont cela de commun que,
« Pour exister à titre des sciences, elles doivent se fonder sur de
« purs concepts.»

« L'experience et l'histoire sont plus loin de représenter les
« lois de la morale que la nature ne l'est de réaliser exactement
« les idées mathématiques, cependant ces lois et ces idées sont
« des forment rationnelles également nécessaires, celles - ci pour
« être la régle des sens, celles - ci là pour diriger la vie et pour
« la juger.»

Renouvier, ch., *Science de La Morale*, Nouvelle Edition, Tome premier F.Alcan. Paris. 1908. P.V.

(5)

« Ici encore, il faut substituer à la considération abstraite de
« (l'homme) en général, l'analyse positive et précise de l'homme
« donné dans la réalité vivante d'une Société actuelle on
« disparue.»

Levy-Bruhl., Lucien., *La Morale Et la science des Moeurs*, Dixième Edition, F.Alcan. Paris. 1927. P. 85.

(6)

« Tes idées générales, mais surtout tes idées sociales, sont « toutes entachées d'une idée radicalement fausse, celle de « l'absolu. Il n'y a rien d'absolu dans ce monde, tout est relatif, « plus tu y penseras, plus tu en seras convaincu.»

Lettre à Valat 15 mai 1818.

Comte, Auguste., *Système de Philisophie Posotive*, Edition commémorative, Paris. 1942. P. 7.

(7)

« Elle est tellement indépendante des sujets particuliers en qui « elle s'incarne, qu'elle les précède comme elle leur survit. Les « individus meurent, les générations passent et sont remplacées « par d'autres, mais cette force reste toujours actuelle, vivante « et semblable à elle-même».

« Elle anime les générations d'aujourd'hui, comme elle animait « celles d'hier, comme elle animera celles de demain. A prendre le « mot dans un sens très large, on pourrait dire qu'elle est le dieu « qu'adore chaque culte totémique. Seulement, c'est un dieu « impersonnel, sans nom, sans histoire, immanent au monde, « diffus dans une multitude innombrable de choses».

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F.Alcan. Paris. 1912. P. 269.

(8)

« Les Mélanésiens croient à l'existence d'une force absolument
« distincte et tout force matérielle, qui agit de toutes sortes de
« façons, soit pour le bien, soit pour le mal, et que l'homme à
« le plus grand avantage à mettre sous sa main et à dominer.»

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse,* F.Alcan. Paris. 1912 P. 277.

(9)

« Si donc il est, à la fois, le symbol du dieu et de la société,
« n'est - ce pas que le dieu et la société ne font qu'un. Comment
« l'emblème du groupe aurait - il pu devenir la figure de cette
« quasi divinité, si le groupe et la divinité étaient deux réalités
« distinctes ?.

« Le Dieu du clan, le principe totémique, ne peut donc être
« autre chose que le clan lui-même ».

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse,* « F.Alcan. Paris. 1912. PP. 294 - 295.

(10)

« En définitive, la croyance à l'immortalité des âmes est la « seule manière dont l'homme puisse alors s'expliquer a lui-même « un fait qui ne peut pas ne pas frapper son attention, c'est « la perpétuité de la vie du groupe. Les individus meurent, mais « le clan survit.»

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* F.Alcan. P. 384.

(11)

« Mais, en raisonnant ainsi, nous substituons nos idées « européennes à celles que le primitif se fait du monde et de la « société. Pour l'Australien, les choses elles-mêmes, toutes les « choses qui peuplent l'universe, font partie de la tribu; elles en « sont des éléments constitutifs et, pour ainsi dire, des membres « régulier, elles ont donc, tout comme les hommes, une place « déterminée dans les cadres de la société : « Le sauvage de «l'Australie du sud, dit M.Fison, considère l'univers. comme la « grande tribu à l'une des divisions de la quelle il appartient, et « toutes les choses, animées ou inanimées, qui sont rangées dans le « même groupe que lui, sont des parties du corps dont il est « lui-même membre.»

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse.* F. Alcan P. 201.

(12)

« Au Premier regard que les hommes jetèrent sur le monde,
« rien ne leur parut moins naturel que la nature. La Nature
« était pour eux la grande surprise, la grande terreur, c'était une
« merveille et un miracle permanent. Ce fut seulement plus tard,
« quand on découvrit leur constance, leur invariabilité leur retour
« régulier, que certains aspects de ce miracle furent appelés
« naturels, en ce sens qu'ils étaient prévus, ordinaires, intelligibles...
« Or c'est ce vaste domaine ouvert aux sentiments de surprise et
« de crainte c'est cette merveille, ce miracle, c'est immense
« inconnu opposé à ce qui est connu... qui donna la première
« impulsion à la pensée religieuse et au langage religieux. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, F.Alcan. Paris. 1912. P. 104.

(13)

« Ce règles de la morale que nous commençons par subir « passivement, que l'enfant reçoit du dehors par l'education, et qui « s'imposent à lui en vertu de leur autorité, nous pouvons en « chercher la nature, les conditions proches et lointaines, la raison « d'être. En un mot, nous pouvous en faire la science ».

« Supposons cette science achevée. Notre hétéronomie prend « fin. Nous sommes les maîtres du monde morale. Il a cessé de « nous être extérieur, puisqu'il est dès lors représenté en nous par « un système d'idées claires et distinctes, dont nous apercevons « tous les rapports».

Durkheim, Emile., *L'Education Morale,* Paris. 1925. P. 133.

(14)

« La Morale théorique à laquelle il aboutissait et à laquelle « il n'avait jamais songé à renoncer est une Métamorale semi - « sociologique, semi- métaphysique, fondée sur l'équation suivant : « Société (conscience Collective) - Esprit - Bien Suprême.»

Gurvitch, Georges., *La Vocatiou actuelle de la Sociologie,* Press. Univers. Paris. 1950. P. 527.

(15)

« Nous avons vu que le pur statique, en morale, serait de « l'infra - intellectuel et le pur dynamique du supra - intellectuel. « L'un à éte voulu par la nature, l'autre est un rapport du « génie humain».

Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la morale et de la Religion*, Press. Univers. Paris. 1955. PP. 62 - 63.

(16)

« On trouve dans la passé, on trouverait même aujourd'hui des « sociétés humaines, qui n'ont ni science, ni art, ni philosophie. « Mais il n'y a jamais eu de société sans religion».

Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Press. Univers. Paris. 1955. P. 105.

(17)

« For according to this, the central Australian in general, and « the Arunta in Particular, are the latest, the most modern, of « the six strata, or so into which the native culture of that « continent is divided».

Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories*, Trans. by. H. J. Rose, London. 1931. P. 116.

(18)

« Now these oldest tribes have either no totemism at all to « show, or only fragments of it, acquired at a later date. « what we do find among them is the figure of the suprême « Being, clear, definite, and quite independent of totemism».

Fchmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories,* trans. By. H. J. Rose, London. 1931. P. 117.



ملحق المصطلحات الافرنجية

المصطلحات الفرنسية

Abstract	مجـــــرد
Accedental	عرضى ـ حادث
Alchemie	علم كيمياء الشعوذة
L'altruisme	النزعة الغيرية (كونت)
L'âme ouverte	النفس المتفتحة (برجسون)
A Posteriori	بعدى (كانط)
A Priori	قبلى (كانط)
Antagonisme	تعـــارض
Antilogique	مضاد للمنطق (ليفى بريل)
Anthropolgie Comparé	علم الإنسان المقارن
Arbitraire	تعسفى
Astrologie	علم التنجيم
Aspiration	التطلع (برجسون)
L'association des ideés	تداعى المعانى
Autrui	الآخرين
Bien, *M.*	الخـــير
Cadres logiques.	الإطارات المنطقية
Cadres sociaux	الإطارات الإجتماعية
Caste	الطائفة (فى الهند)
Catégorie	مقولة

Catégorique	صريح ـ حتمى
-, un impératif Catégorique	الأمر المطلق (كانط)
Causalité magique	العلية السحرية
Causalité expérimentale	العلية التجريبية
Chosisme	النزعة الشيئية (دوركيم)
Concepts	التصورات العامة
Conscience morale	الضمير الخلقى
Consensus. *M.*	النسق
-, universel	النسق العام
Cosmologie	الكوزمولوچيا
Critique	نقدى (كانط)
Croyances	معتقدات
Décroissement	إضمحلال ـ تقهقر ـ هبوط
Définir	التعريف
Déraisonnable	لا معقول
Devoir. *M.*	الواجب
Dieu	الله
Donnés	معطيات (كانط)
Droit	قانون
Durée	الديمومة (برجسون)
Elémentaire	أولى
Esprit positif	الروح الوضعى (كونت)

جوهر	Essence
حالة	Etat
حالة أولية	Etat primitif
الوجود أو الكينونة	Etre
الكائن الأسمى	Etre Suprême
الموجود الأعظم	-, grand
ما فوق المنطقى (دوركيم)	Extra-logique
وقائع	Faits
وظيفة	Fonction
صورة (كانط ودوركايم)	Forme
القواعد	Formules
التعميم	Generalization
أجناس	Genres
منسجم الأجزاء	harmonieux
اللاتجانس	Hétérogéneité
الأمين	Honnête
الإنسانية	Humanité
الفرض	Hypothése
الفروض الموجهة	Hypothéses directrices
الخيال	Imagination
الاستقراء	Induire

Infinite	لامتناهى
Interdictions	المحرمات
Intuiton sensible	الحدس الحسى (كانط)
Imperative	آمر ـ حتمى
Isolement	عزلة
Jugement	حـكم
-, de valeur	الأحكام التقويمية
Loi, *F*	القانون
Littérature	الأدب
Loi de contiguité	قانون التجاور (مارسيل موس)
Loi de participation	قانون المشاركة (ليفى بريل)
Loi de similarité	قانون المشابهة (مارسيل موس)
Logique	المنطق
Malie, *F*	السحر
Magie sympathie	السحر الانعطافى (هوبير وموس)
Mal	الشر
Maléfice	الشر ـ الضرر
Mémoire collective	الذاكرة الجمعية (هاليفاكس)
Métamorale	ماوراء الأخلاق
Methodologie, *F*	علم المناهج (مناهج العوم)
Monde, *F*	العالم الفيزيقى
Morbide	مرضى ـ غير سليم ـ وبيل
Monothéisme	التوحيد
Morale	الأخلاق

Morale Théorique	الأخلاق النظرية
Morale de l'intérêt	أخلاق المنفعة
Mystique	غيبى
Negatif	سلبي ـ القضية السالبة (فى المنطق)
Nombre	العـدد
Normal	عادى ـ مألوف
Nouménes	عالم الأشياء فى ذاتها (كانط)
Normative	معيارى
Objective	موضوعى
Observation	المشاهدة
Ontologie	الأنطولوجيا (علم الوجود)
Organique	عضوى
Organisation sociale	التنظيم الاجتماعى
Organisation spatiale	التنظيم المكانى
Pathologique	مرضى ـ معتل
Pensée logique,	التفكير المنطقى
Phratrie	إتحاد (فى التقسيم القبائلى)
Physique morale	الفيزيقا الأخلاقية (ليفى بريل)
Physique social	الفيزيقا الاجتماعية (كونت)
Postulats mathématiques	المسلمات الرياضية
Plaisir	اللـذة

-,Morale du plaisir	أخلاق اللذة
Polythéisme	ظاهرة تعدد الآلهة
Prédiction	التنبؤ
Prélogique	سابق على التفكير المنطقى
Pression	الضغط (برجسون)
Principe d'identité	مبدأ الهوية
Principe de contradiction	عدم التناقض
Profane	دنيوى ـ علمانى
Propositions magiques	القضايا السحرية
Puissance	القوة
Puissance et l'acte	نظرية القوة والفعل
Qualité	الكيف
Qualitative	كيفى
Quantité	الكم
Quantitative	كمى
Raison, *F.*	العقل
Rationnelle., nature	طبيعة عاقلة
La Raison constituante	العقل المكون (لالاند)
La Raison constituée	العقل المتكون (لالاند)
Réel	واقعى
Régle	قاعدة
Régles d' action	قواعد العمل

Relatif	نسبى
Représentations magiques	التصورات السحرية
Représentaions impersonnelles abstraites.	التصورات العامة المجردة
Réprobation., *F.*	الاستهجان
Sacré	مقدس
Sanction	جـزاء
Science de Moeurs	علم العادات الخلقية (ليفى بريل)
Sentiment., *M.*	الشعور
Simultané	متآنى
Singulier, propositon	القضية المخصوصة (عند كانط)
Subjective	ذاتى
Substance	مادة
Suicide., *M.*	الإنتحار (دوكايم)
Sui-generis	قائم بذاته
Surnaturel	ما فوق الطبيعى
Symbol	رمز
Symbolique	رمزى
Synthétique	تركيبى (كانط)
Taboo	التابو (المحرمات)
Temps	الزمان
Théologie	علم اللاهوت

Totem	الطوطم
Totemique	طوطمى
Totemism	النظرية الطوطمية
Transitoire	إنتقالى
Uuique	فريد ـ وحيد
Universalité	عمومية
Utilitarisme	النزعة النفعية فى الأخلاق
Utilitarisme évolutionniste	الأخلاق النفعية التطورية (هربرت سبنسر)
Valeur	قيمـة
-, philosophie de Valeur	فلسفة القيم
Volonté	الإرادة
-, La bonne Volonté	الإرادة الخيرة

المصلحات الانجليزية

Absolute	مطلق
Absolute cxistence	الوجود المطلق
Abstaact	مجـــــرد
Abstraction	تجريد
Absurdity	المحال عقلا
Action, act	فعـــــل
Activities	مناشط
Aesthetic values	القيم الجمـالية
Agnostic	لا أدرى (فى نظرية المعرفة)
Agnosticism	مذهب اللاأدارية
Amalgamation	إدماج
Analogy	ممـاثلة
Analysis	تحليـل
Anatomy	علم التشريح
Ancestor	الأسلاف
Ancestar worship	عبادة الأسلاف
Animal spirits	أرواح حيوانية
Animism	النزعة الحيوانية
Antagonism	التعارض

Authropology	علم الأنثروبولوچيا (علم الإنسان)
Anthropomorphism	النزعة التشبيهية (فى الانثروبولوچيا الاجتماعية)
A priori	قبلى (عند كانط)
Arbitrary	تعسفى ـ تحكمى
Association of ideas	تداعى المعانى
Assumption	إفتراض
Axiom	الأصل الموضوع (فى المنطق الرياضى)
Beliefs	معتقدات
Black magic	السحر الأسود
Categories	المقولات
Categorical judgement	الحكم المطلق
Causality	السببية ـ العلية
Change	التغـــير
—,Social	التغير الاجتماعى
Chaos	العماء ـ مادة الكون قبل تكوينه ـ هيولى
Charm	تعويذة
Chief	زعيم أو رئيس القبيلة
Chronological	زمنى
Clan	عشيرة
Class	طبقة (فى المجتمع)

Class	فئة (فى المنطق أو حساب الفئات)
Classification	تصنيف
Collective	جمعى
Collective representations	تصورات جمعية
Comparative	مقارن
Comparative Method	المنهج المقارن
Concepts	أحكام
Constitution	بنية ـ تكوين
Contact	إحتكاك
Copula	الرابطة (فى القضية المنطقية)
Contagious magic	السحر الإتصالى
Content	مضمون ـ محتوى
Contiguity	تجاور
Cosmic	كوني
Cosmology	الكوزمولوجيا ـ العلم الكونى
Cults	عبادات
Culture	ثقافة
Cultural Contact	الإحتكاك الثقافى
Data	بيانات ـ حقائق
Demography	الديموجرافيا ـ علم السكان
Determinism	الحتمية ـ الجبرية

Desirability	القابلية للرغبة
Divinity	الألوهيـة
Education	التربيـة
Effect	المعلول
Ego	الذات ـ الأنا
Egoism	أنانية
Empirical	إمبريقى – تجريبى
Empirical data	معطيات إمبريقية
Empiricism	النزعة الإمبريقية ـ المذهب التجريبى
Emotions	إنفعالات وجدانية
Enlightenment	حركة التنوير
Epistemology	الإبستمولوجيا ـ نظرية المعرفة
Essence	جوهر
Essence man	الإنسان الجوهرى (عند ماكس شيلر)
Essential property	خاصية أو صفة جوهرية
Ethics	الأخلاق
Ethnography	الأثنوجرافيا
Ethnology	الإثنولوجيا
Exterior	خارجى
Evolution	تطور
Existence	الوجود
Extra - empirical	فوق تجريبية

Fable	خرافة
Fact man	الإنسان الواقعى (عند ماكس شيلر)
Factor	عامـل
—,Social	عامل إجتماعى
Family	العائلة (فى البيولوجيا والانثربولوجيا)
Familes, Linguistic	العائلات اللغوية
Fatalism	القدرية
Fiction	خيـال
Field -work	الدراسة الحقلية
First Cause	العلة الأولى
First Principle	المبدأ الأول
Folklore	فكلور ، الآداب الشعبية
Folkways	العادات الشعبية
Formal	صورى
Formal Sociology	علم الإجتماع الصورى (فى ألمانيا)
Formalism	النزعة الصورية
Formulas	صيغ
—,Mathematical	صيغ رياضية
Function	وظيفة
—,Social	الوظيفة الاجتماعية
Genealogy	سلسلة الانساب ـ شجرة الانساب

Generalization	تعميم (فى المنطق)
Group	جماعة
Group Mind	العقل الجمعى
Habit	عادة
Heterogeneous	اللامتجانس (عند هربرت سبنسر)
Historicism	النزعة التاريخية (عند كارل پوپر وكارل مانهايم)
Homogeneous	المتجانس (عند هربرت سبنسر)
Homo Sapiens	الإنسان العاقل (فى الأنثروپولوجيا الفيزيقية)
Ideals	المثل (عند أفلاطون)
Idealism	النزعة المثالية
Imagination	خيال
Imitative magic	السحر التمثيلى (عن طريق المحاكاة)
Implication	تضمن (فى المنطق)
Infinite	لامتناه
Innate	فطرى
Innate ideas	الأفكار الموروثة
Inorganic	لاعضوى
Insight	إستبصار
Institution	نظام

Intensive studies	دراسات مركزة
Interaction	تفاعـل
—, Social	التفاعل الاجتماعى
Introspective	إستبطانى
—, psychology	علم النفس الاستبطانى
Intuition	الحدس (عند ديكارت)
Judgement	حكم
Kinship	قرابة
Labour	العـمل
—,division of—	تقسيم العمل (دوركايم)
Law	قانون
—, Primitive	القانون البدائى
—, Sociological	القانون السوسيولوجى
Legend	خرافة
Lineage	بدنة
Linguistics	علم اللغات
Linguistic anthropology	الأنثربولوجيا اللغوية
Macrocosm	العالم الكبير ـ الكون
Macro-Sociology	الدراسة الاجتماعية الشاملة للمجتمع الكبير
Magic	السحر
Maladjustment	عدم التوافق ـ عدم التكيف

Mankind	الجنس البشرى
Marginal	هامشى
Marginal area	منطقة هامشية
Marginal Culture	ثقافة هامشية
Marxism	المذهب الماركسي
Materialism	المذهب المادى
—, Dialectic	المادية الجدلية
Mathematics	الرياضيات
Matriarchal	نظام القرابة من ناحية الأم
Methodology	علم المناهج (مناهج العلوم)
Microcosm	العالم الصغير (الإنسان)
Micro-Sociology	الدراسة الاجتماعية المركزة للمجتمعات الصغيرة
Morphology	المورفولوجيا ـ دراسة الأشكال الاجتماعية
Mythology	الميثولوجيا ـ علم الاساطير
Natural	طبيعى
Natural Sciences	العلوم الطبيعية
Nature worship	عبادة الطبيعة
Necessity	ضرورة
Needs	حاجات
Negation	السلب

Negro	زنجى
Norm	معيـــار
Normative	معيـارى
Number	العـــدد
Numeration	عملية العد
Ontology	الانطولوجيا ـ علم الوجود (مبحث من مباحث الفلسفة)
Organic	عضوى
Organic solidarity	التضامن أو التماسك العضوى
Organism	الكائن العضوى
Organisation, Social	التنظيم الاجتماعى
Origin	أصل
Originality	أصالة
Pagan	وثنى
Paganism	وثنية
Patriarchal	السلطة الابوية
Pattern	نمـط
Phenomenon	ظاهرة
Phenomenal existence	الوجود الظاهرى
Phenomenalism	النزعة الظاهرية (مذهب الظاهريات أو الظاهرية)

Phratry	إتحاد العشائر
Planning	التخطيط
Positive	وضعى
Positivism	النزعة الوضعية
Postulates	مسلمات
Prelogical	التفكير السابق على المنطق
Principle	مبـدأ
Process	عملية
Progress	تقـدم
Punishment	عقـاب
Quality	الكيف
Quantity	الـكم
Quantitative method	الطريقة الكمية
Questionnaire	إستخبار
Race	الجنس ، العنصر (فى الانثروبولوجيا الفيزيقية)
Random	عشوائى (فى الاحصاء)
Rank	مكانه إجتماعية
Rational	عقلى
Rational insight	حدس عقلى
Reaction	رد الفعل
Reality	الواقـع

Reason	العقل
Regular	رتيب ، منظم
Relation	علاقة
Relative	نسبى
Relativity	النظرية النسبية (عند إينشتين)
Religion	الدين
—, natural	الدين الطبيعى
—, Primitive	الدين البدائي
Representations	تصورات (دوركايم)
Rnral	ريفى
Rural Sociology	علم الاجتماع الريفى
Sacred	مقدس
Sacrifice	أضحية ـ قربان
Sanctions	جزاءات
—, Social	جزاءات إجتماعية (راد كليف براون)
Sceptics	الشكاك
Scepticism	نزعة أو مذهب الشك
Scope	مجـال
Segment	قسم ـ شذرة
Segmentary	إنقسامى
Sensation	إحساس
Sensory phenomena	الظواهر الحسية

Sentiment of Humanity	الحاسة الانسانية (دافيد هيوم)
Similarity	مشابهة
Simultaneous	متعاصر ـ متزامن ـ فى الوقت ذاته
Situation	موقف
Slaves	العبيد
Social	إجتماعى
Socialism	المذهب الاشتراكى
Socialization	التطبع الاجتماعى
Sociologism	النزعة السوسيولوجية
Sorcery	العرافة ـ السحر الضار
Soul	النفس
Space	المكان
Spatial distance	البعد المكانى
Species	النوع
Spirit	الروح
Spiritual	روحانى
Stability	الثبات
Static	إستاتيكى ـ ساكن
Statics	الاحصاء
Status	المكانة الاجتماعية
Structure	بنـاء
—, Social	البناء الاجتماعى

Structural time	الزمان البنائى
Structural distance	المسافة البنائية
Subjective	ذاتى
Substance	جوهر مادى
Super organic	مافوق العضوى
Supra-temporal	مافوق الزمانى (عند ماكس شيلر)
Supra-experimental	مافوق التجربة
Superstitions	خرافات
Survey	مسح
—,Social	المسح الاجتماعى
Symbol	رمز
Symbolic	رمزى
Symbolism	النزعة الرمزية
Symbolic Logic	المنطق الرمزى
Sympathic magic	السحر الانعطافى
Synchronic	متزامن
System	نسق ـ جهاز
Systematic	مطرد
Taboo	محرمات
Tattoo	وشم
Taxonomy	تصنيف الأحياء

Technical	فنى
Technology	التكنولوجيا
Teleology	الغائية
Temporal	زمانى
Temporal Values	القيم الوقتية
Term	لفظ ـ حد
Terminology	علم المصطلحات الفنية
Theology	الثيولوجيا ـ اللاهوت
Totem	طوطم
Totemism	العقيدة الطوطمية
Traditions	تقاليد
Transcending experience	تعدى التجربة
Trait	سمة
Cultural Trait	سمة ثقافية
Trial aud error	منهج المحاولة والخطأ
Tribalism	النظام القبائلى
Tribe	قبيلة
Uniform	مطرد ـ على وتيرة واحدة
Uniformity	إطراد
Union	إتحـاد
Uniqueness	تفرد ـ إنفراد

Unity	وحده
Universal	كلى
Universe	الكون
Urban	مدنى ـ حضرى
Urban Sociology	علم الإجتماع الحضرى
Utiliterian	نفعى
Utiliterianism	النزعة النفعية
Valid	صحيح
Validity	صدق ـ صحة
Values., Social	القيم الإجتماعية
Values, Objective	القيم الموضوعية
Value Judgement	أحكام القيمة
Variables	متغيرات (فى المنطق)
Vital	حيوى
Vitalism	المذهب الحيوى
Whole, Social	الكل الإجتماعى
Wisdom	الحكمة
Witch	المشعوذ
Witchcraft	الشعوذة
Worship	عبـادة
Worstip of ancestor	عبادة الاسلاف
Zoology	علم الحيوان
Zoosociology	علم الإجتماع الحيوانى

ملحق الأعـــــلام



ملحق المراجع

المراجع الفرنسية

1. Aron, Raymond., *La Sociologie Allemande contemporaine*, Félix Alcan Paris. 1935.

2. Bastide, Roger., *Eléments de sociologie Religieuse*, Collection Armand Colin Paris. 1947.

3. Bayer, Albert., *La Science Des Faits Moraux*, Paris. 1925. Librairie Félix Alcan.

4. Bayer, Raymond, *Epistémologie Et Logique*, Depuis Kant Jusqu'a nos jours, Paris. 1954. Presses Universitaires de France.

5. Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* Paris Presses Universitaties De France, 1955.

6. Bergson, Henri., *Essai Sur Les Donnés Immédiates De la Conscience*, Félix Alcan, Neuviéme Edition, Paris. 1911.

7. Bernard, Claude., *Introduction à l'étude de la médecine Expérimentale*, Paris. 1946.

8. Blondel, Ch., *Introduction à la Psychologie Collective*, Paris 1952. Collection Armand Colin.

9. Blondel, Charles., *La Mentalité Primitive*, Librairie Stock, Paris. 1926.

10. Boutroux, Emile., *Science Et Religion dans la Philosophie contemporaine*, Flammarion. Paris. 1947.

11. Boutroux, Emile., *Etudes D'histoire de La Philosophie*, Félix Alcan, Paris. 1925.

21. Bréhier, Emile., *L'histoire de La Philosophie,* Vol. II Paris. 1932.

13. Brunschvicg, Léon., *Le Progrés de La Conscience,* Paris. 1953. Tome Second, Deuxiéme Edition.

14. Comte, Auguste, *Cours de Philosophie Positive.* Tome Prémier 5 e Edition. Paris. 1907.

15. ——— ; *Système de Philosophie Positive,* Edition Commémorative. Paris. 1942.

16. ——— ; *Cours de Philosophie Positive,* Tom Quatriéme. Paris. 1908.

17. ——— ; *Discours Sur L'ésprit Positif,* Société Positiviste Internationale, Paris. 1923.

18. ——— ; *Cours de Philosophie Positive,* Tome Troisième Paris. 1908.

19. ——— ; *Pensées et Préceptes,* Paris. 1924. Recueillis Par Georges Deherme.

20. ——— ; *Principes de Philosophie Positive,* Paris. 1868.

21. ——— ; *Philosophie Positive, Résumé Par Emile Rigolage,* Ernest Flammarion.

22. Crésson, André, *Auguste Comte,* Paris. 1947 Presses Universitaires de France.

23. ——— ; *Les Systèmes Philosophiques,* Paris. 1951 Collection Armand Colin.

24. Crésson, André. ; *Bergson*, Paris 1958. - Presses Universitaires de France.

25. ——— ; *Le Probléme Morale Et les Philosophes*, Collection Armand Colin. Paris. 1947.

26. Cuvillier, A., *Introduction* à *la Sociologie*, Paris. 1949. Collection Armand Colin.

27. Davale, Simone., *La Philosophie Généra'e*, Press. Universitaires de France, . 1952.

28. Davy, Georges., *Emi'e Durkheim*, Paris. 1927 Collection Louis-Michaud.

29. Deleuze, G., *Instincts & Institutions*, Paris. 1953 Classiques Hachette.

30. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Riligieuse*, Félix Alcan, Paris. 1912.

31. ——— ; *Les Régles de la Methode Sociologique*, Huitiéme Edition. Paris. 1927.

32. ——— ; *L'Education Morale*, Paris. 1925.

33. ——— ; *De Quelques Formes Primitive de classification*, L'année Sociologique. Vol : VI PP. 1 — 72.

34. ——— ; *De la Définition des Phénomènes Religieux*, L'année Sociologique, Vol : II.

35. Espinas, Alfred., *Des Sociétés Animals*, Paris. 1935 Quatriéme Edition, Félix Alcan.

36. Guillaume, Paul., *La Psychologie de la Forme*, Paris. 1948.

37. Gurvitch, Georges., *La Sociologie au XXE Siècle*, Paris. 1947.

38. ——— ; *Morale Théorique Et Science des Moeurs*, Presses Universitaires de France, Paris. 1948.

39. Gurvitch Georges, *Essai de Sociologie*, Annales Sociologique, Fasc. 4.

40. Halbwachs, Maurice., *Les Cadres Sociaux De la Mémoire*, Nouvelle Edition, Paris. 1935.

41. ——— ; *Les Origines du Sentiment Religieux D'après Durkheim*, Paris. 1925. Librairie Stock.

42. Hamelin, O., *Essai sur Les Eléments Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France, Paris. 1952

43. ——— ; *Le système d'Aristote*, Deuxiéme Edition Revue Félix Alcan Paris. 1931.

44. Hoffding, Harold; *Histoire de la Philosophie Moderne*, Tome Second, Paris 1924. Fèlix Alcan.

45. Janet Paul & Gabriel Séailles., *Histoire de la Philosophie, Les Problèmes et Les Ecoles*, Paris 1928. Quatrième Edition.

46. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Presses Universitaires de France. Paris. 1950.

47. Lalande, André., *Lectures sur la Philosophie des Sciences*, Neuvième Edition, Paris 1920.

48. Lalande André., *Vocabulaire Technique Et Critique De la Philosophie.* Sixième Edition Revue Et Augmentée, Presses Universitaires De France. Paris. 1951.

49. Lalande, Andrè., *La Raison & Normes*, Librairie Hachette. Paris. 1948.

50. Léenhardt, Maurice., *Carnets du Lucien Lévy-Bruhl*, Paris. 1949., Presses Universitaires de France.

51. Le Senne, René., *Traité de Morale Générale*, Presses Universitaires De France, Paris. 1949.

52. Lévy-Bruhl, Lucien, *Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures*, neuvième Edition, Paris. 1928.

53. ——— ; *L'âme Primitive*, Paris. 1927. Deuxiéme Edition.

54. ——— ; *La Philosophie D'Auguste Comte* ., Quatriéme Edition, Paris. 1921.

55. ——— ; *L'Expérience Mystique et Les Symbols chez Les Primitifs*, Paris. 1938.

56. ——— ; *La Morale et La Science des Moeurs*, Dixiéme Ddition, Félix Alcan, Paris. 1927.

57. Mauss, Marcel., *Sociologie Et Anthropologie*, Paris. 1950.

58. Mauss, Marcel., ; *Esquise D'une Théorie Générale De La Magie* L'année Sociologique, Vol : VII 1902 - 1903.

59. ——— ; *Qu'est - ce que La Matière*, Presses universitaires de Erance, Paris. 1945.

60. Mauss Et Hubert., *Mèlanges D'Histoire des Religions*, Paris. 1929 .

61. Poincaré, Henri ., *La Science Et L'hypothèse*, Flammarion, Paris, 1903.

62. Mouy, Paul., *Logique Et Philosophie des Sciences*, Paris. 1929.

63. Renouvier, ch , *Science de La Morale*, Paris 1908. Tome Premier, Félix Alcan.

64. Ruyer, Raymond., *philosophie de La Valeur*, Paris. 1952. Collection Armand Colin.

المجلات العلمية الفرنسية :

65. *L'année Sociologique.*

66. *L'annales Sociolgoique,*

المراجع الإنجليزية :

97. Abernethy, Georges and Thomas Langford. *Philosofhy of Religion*, Macmillan. New York. 1962.

68. Alston , William , *Are Positivists Metaphysicians* , *The Philosophical Review*, A Quarterly Journal, January 1954, P. 43.

69. Alston William., *Readings in Twenteith Century Philosophy*, The Free Press of Glencoe New York - 1963.

70. Barber, Bernard, *The Sociology of Science*, The Free Press of Glencoe New York. 1962.

71. Benedict, Ruth., *Patterns of Culture*, Fourth Impression, Routledge. & Kegan Paul. London. 1949.

72. Boas, Franz., *The Mind of Primitive Man*, The Macmillan company. New York. 1911.

73. Bogardus, Emory., *Sociology*, Macmillan, Third Edition . New York 1949.

74. Broad, C.D., *Five Types of Ethical Theory*, Kegan Paul, London. 1944,

75. Collingwood, R.G. *The Idea of History*, Clarendon Press Oxford. London. 1946.

76. Creighton, James, Edwin , *An Introductory Logic*, Macmillan, New York. 1949.

77. Danziger, K., *Ideology and Utopia in South Abfrica, A Methodological contribution to the Sociology of Knowledge*, The British Journal of Sociology, March. 1963.

78. Drennen, D.A., *Amodern Introduction To Metaphysics*, The Free Press of Glencoe, New York. 1962.

79. Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy*, Trans. By P.F. Pocock, London. 1953.

80. Durkheim Emile., : *The Elementary Forms of the Religious Life,* Trans. By Joseph Ward Swain, London. 1957 Fourth Impression.

81. Ehrlich, Howard., *Some Observations on the Neglect of The Sociology of Science,* Philosophy of Science, Vol : 29 No. 4 October 1962 P. 369.

82. Evans-Pritchard, E.E., *Social Anthropology,* Cohen & West, London. 1951.

83. ——— ; *The Nuer,* Clarendon Press, Oxford. 1950.

84. Ginsberg, Morris., *Studies in Sociology,* London. 1932.

85. ——— ; *The Psychology of Society,* Seventh Edition, London. 1949.

86. ——— ; *Sociology,* Oxford University Press, London New York Toronto. 1949.

87. Goldstein, J ., *The Logic of Explanation in Malinowskian Anthropology, Philosophy of Science,* Volume 24, Number 2, April, 1957 P. 156.

88. Gurvitch, Georges., *The Twenteith Century Sociology,* The Philosophical Library, New York, .945.

89. Hegel, G.W.F., *The Phenomenology of Mind,* Trns, By J.B. Baillie, Revised Edition, London New York. 1931.

90. Hobhouse, L.T., *Contemporary British Philosophy* New York 1925 .

91. ——— ; *Memorial Lectures,* London. 1948.

92. Hume, David, *A Treatise of Human Nature.* Vol : I Everyman's Library. 1939.

93. Issa, Ali A., *Applied Sociology*, Bulletin of the Faculty of Arts, Alexandria University (Alexandria University Press, Vol. VIII Dec. 1954).

94. Jeans, James., *Physics and Philosophy*, New York. 1945.

95. Johnson, Harry ., *Sociology.* A Systematic Introduction , New York. 1960.

96. Linton, Ralph and Harry Hoijer., *An Introduciion to Anthropolgy*, Macmillan, Second edition New york. 1959.

97. Lowie. Robert.., *The History of Ethnological Theory*, London. 1938 .

98. ——— ; *The Primitive Religion*, Routledge, London. 1936.

99. Mair, Lucy., *The Language of the Social Sciences, The British Journal of Sociology*, March. 1963. P. 20.

100. Mannheim, Karl., *Essays On The Sociology of Knowledge*, Trans. By Paul Kecskemeti, Routledge & Kegan Paul, London. 1952.

101. Mannheim, Karl ., *Essays On Sociology and Social Psychology*, Trans. by Paul Kecskemeti, London. 1953.

102. ——— ; *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, Trans. by Louis Wirth and Edward Shils, Second Impression, London. 1940.

103 Mannheim, Karl., ; *Man and Society In An Age of Reconstruction*, Trans. From The German By Edward Shils, Kegan Paul, London. 1942.

104. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure*, Revised and enlarged Edition, The Free Press of Glencoe, The Fifth Printing, New York. 1962.

105. ——— ; *The Sociology of Knowledge*, The Twenteith century Sociology, New York 1945.

106. Nadel, S.F ., *Foundations of Social Anthropology*, London. 1953 .

107. Nelson, Everett., *The Relation of Logic to Metaphysics.*, The Philosophical Review, An International Journal, January. 1949.

108. Peristiany, J. G., *The Social Institutions of The Kipsigis* , Routledge, London. 1939.

109. Popper, K.R ., *The Open Society and its Enemies*, Routledge, London. 1945 Vol I, II.

110. Popper, K.R., *The Poverty of Historicism*, Routledge, Kegan Paul, London. 1957.

111. Radcliffe-Brown, A.R., - *Andaman Islanders*, Free Press. 1948.

112. ——— ; *Methods in Social Anthropology* , Selected by Srinivas The University of Chicago, Chicago. 1958 .

113. Radcliffe-Brown ,A.R , ; *Structnre and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Second Impression London. 1956.

114. ——— ; *Social Structure* , Studies Presented to Radcliffe - Brown , Preface by M.Fortes. Oxford. 1944.

115. Radin, Paul., *Primitive Man as Philosopher*, New York and London 1927.

116. Rivers, W.H.R , *Social Organization*, Kegan Paul, London. 1924 .

117. Runes, Dagobert., *The Dictionary of Philosophy*, Fourth Edition Philosophical Library, New york. 1942.

118. Schmidt, W., *Tbe Origin and Growth of Religion, Facts and Theories*; Trans. By H. J. Rose. London 1931.

119. Smith, Norman Kemp ., *The Philosophy of David Hume* , Macmillan, London. 1949.

120. Sorokin Pitrim., *Contemporary Sociological Theories*, New York, London, 1928.

121. ——— ; *Society , Culture and Personality* , Their Structure and dynamics, Harper & Brothers Publishers New York & London. 1947.

122. Spencer, Herbert., *The Principles of Psychology*, Third Edition, Vol. I London. 1881.

123. Spencer, Herbert., *First Principles*, London. 1890 First Edition, William and Norgate.

124. Spencer, Herbert., ; *The Study of Sociolgoy*. London. 1872.

125. ——— ; *The Data of Ethics*, London. 1890

126. ——— ; *The Principles of Sociology*, Third edition, Vol. I London. 1885.

127. Sprott, W.J.H., *Sociology*, Second Edition London. 1956.

128. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge*, Second Impression, Kegan Paul, London. 1960.

129. Strawson, P.F., *Social Morality and Individual Ideal Philosophy, The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, Vol. XXX VI No. 126, January 1961.

130. Timasheff, Nicholas., *Sociological Theory, Its Nature and Growth*, New york. 1955 Fordham University,

131. Von Bertalanffy, L, *An Essay On the Relativity of Categories*, Philossphy of Science, Vol. 22 No.4 October, 1955. P.249.

132. Webb, Clement., *A History of Philosophy, London* New york Toronto. 1949. Oxford University Press.

133. Wein, Hermann, *Trends in Philosophical Anthropology and Cultural Anthropology in Postwar Germany, Philosophy of Science*, Vol. 24 No. 1, January, 1957.

المجلات العلمية الانجليزية :

134. « *The Philosophy* »

The Journal of the Royal Institute of Philosophy

Edited By H.B. Acton.

135. « *The philosophical Reveiw* »

A Quarterly Journal, Cornell Uuiversity Press.

136. « *The Philosophy of Science* » :

137. « *The British Journal of Sociology* ».

المراجع العربية

١ ـ إبن سينا «الشيخ الرئيس» أبو على الحسين بن عبد الله بن الحسين بن على.
« الشفاء ـ باب المقولات» تحقيق الأب قنواتى ومحمود محمد الخضيرى
القاهرة : ١٩٥٩

٢ ـ الدكتور السيد محمد بدوى

« أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الاخلاق » ـ فصلة من مجلة
كلية الآداب ، جامعة الاسكندرية ، المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ .

٣ ـ إيڤانز بريتشارد

« الانثروبولوجيا الاجتماعية » ترجمة الدكتور أحمد أبو زيد ـ
الاسكندرية ١٩٥٨ .

٤ ـ دوركايم ـ إميل .
«التربية الأخلاقية» ترجمة الدكتور السيد محمد بدوى ـ إدارة الثقافة
الفجالة ـ القاهرة ١٩٥٣ .

٥ ـ لوسيان ليڤى بريل

« الأخـلاق وعلم العادات الخلقية » ترجمـة الدكتور محمود قاسم
القاهرة ١٩٥٢ .

٦ ـ « فلسفة أوجست كونت » ترجمة الدكتور السيد محمد بدوى
والدكتور محمود قاسم القاهرة ١٩٥٢ .

٧ ـ لوك لوفافر

« سارتر والفلسفة » ترجمة حنا دميان ـ بيروت ١٩٥٤ .

٨ ـ دكتور محمد ثابت الفندى

« الطبقات الاجتماعية » الاسكندرية ١٩٤٩ .
« الفلسفة الدينية عند الغزالى » مؤتمر الغزالى بدمشق ١٩٦٢ .
« الفلكلور فى ضوء علم الإجتماع محاولة فى المناهج » . مجلة كلية الآداب . جامعة الاسكندرية ١٩٥٢ — ١٩٥٣ .
« الله والعالم » الصلة بينهما عند ابن سينا ، و نصيب الوثنية والإسلام فيها ، المهرجان الألفى لذكرى ابن سينا المنعقد فى بغداد من ٢٠ إلى ٢٨ مارس سنة ١٩٥٢ — الكتاب الذهبى مطبعة مصر — القاهرة ١٩٥٢ .

٩ ـ دكتور قبارى محمد اسماعيل

« علم الإجتماع والفلسفة » الجزء الأول « المنطق »
الجزء الثانى « نظرية المعرفة »

« راد كليف براون » (تحت الطبع)

١٠ ـ نيقو ماخوس الجاراسينى
« كتاب المدخل إلى علم العدد » بيروت ـ المطبعة الكاثوليكية
ترجمة ثابت بن قرة ـ عنى بنشره الأب ولهلم كونش اليسوعى.

١١ – هوسرل (إدموند)
« تأملات ديكارتية » المدخل إلى الفينومينولوجيا ترجمة « تيسير شيخ الأرض » – بيروت ١٩٥٨ .

١٢ – يوسف كرم
« الطبيعة وما بعد الطبيعة » دار المعارف بمصر – ١٩٥٩ .

المحتويات

صفحة

الفصل الأول

الفصل الثانى

صفحة

الفصل الثالث

الفصل الرابع

مطبعة م . ك. الاسكندرية
محمد محمود محمد مسعد
٥ شارع اديب اسحاق (عمارة البصير)
تليفون ٣٠٨٤٧
٣٠٩١٠

فى هذا الكتاب

دراسة جديدة كل الجدة ، وهى «موقف» أو اتجاه نحو دراسة الفلسفة من زاوية علم الاجتماع . حيث نشاهد كيف تلتحم دراسات علم الاجتماع بميادين الفلسفة ، وحيث نرى أيضاً كيف تداخلت «السوسيولوجيا» وتغلغلت وامتزجت فى صلب الدراسات الفلسفية ، حيث حلق علم الإجتماع بعيداً فى آفاق الميتافيزيقا .

فلقد تعددت مساهمات علم الاجتماع فى مسائل الفلسفة ، فله صولاته فى ميدان المنطق ، وجولاته فى ميدان المعرفة ، كما تعمق وغاص فى منابع الأخلاق والدين .

وفى هذا الكتاب محاولة علمية للتدليل والتركيز على مختلف المساهمات السوسيولوجية ، حيث اقتحم علم الاجتماع معاقل الميتافيزيقا وطرق الفلسفة من أوسع أبوابها ، بقصد انتزاعها وتجريد مسائلها من أصولها العقلية ، وتفسيرها من وجهة النظر السوسيولوجية .

وبالإضافة إلى ذلك فالكتاب : —

هو سلسلة متتابعة الحلقات من الدراسات السوسيولوجية ، تتناول دراسة وتحليل مشكلات الفلسفة من وجهة النظر الاجتماعية ، ولقد قامت دار الكاتب العربى للطباعة والنشر مشكورة بتصدير هذه السلسلة تحت عنوان :

« علم الاجتماع والفلسفة »

وتصدر هذه السلسلة فى ثلاثة أجزاء

الجزء الأول : المنطق

الجزء الثانى : نظرية المعرفة

الجزء الثالث : الأخلاق والدين

دكتور
قبارى محمد إسماعيل حسين



٦٠ قـ